西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
尼采注疏集
刘小枫◉主编

[德]萨弗兰斯基(Rüdiger Safranski)◉著

尼采思想传记

Nietzsche—Biographie seines Denkens

卫茂平◉译

華東師範大學出版社

HERMES
尼采注疏集

Opera Nietzscheana
cum commentariis
in Chinese Translations
刘小枫 | 主编

研究尼采当以尼采发表的著作为主——重要的是研读尼采或充满激情或深具匠心地写下并发表的文字。此外尽管尼采的书好看，却实在不容易读（首先当然是不容易译），编译尼采著作，要同时关注注释和解读。

汉译“尼采注疏集”含三个部分：

1，笺注本尼采著作全集

2，尼采未刊文稿

3，阅读尼采

西方传统 经典与解释

C L A S S I C & I N T E R P R E T A T I O N

HERMES

尼采注疏集

刘小枫◉主编

尼采思想传记

Nietzsche—Biographie seines Denkens

[德]萨弗兰斯基 (Rüdiger Safranski)◉著

卫茂平◉译

华东师范大学出版社

缘　起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

50年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编40年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至80代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

80年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学

传统流变、逐步重建西方思想**汉译典籍系统**的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向**古典西学**方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一**未竟前业**不大相干。晚近十余年来，欧美学界**重新翻译和解释**古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了**解读能力**。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界**诠释西学经典**的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在**通史**或**评传**阶段，未能向有**解释深度**的细读方面迈进。设计这套"西方传统：经典与解释"，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译)，尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京



Friedrich Nietzsche (1844—1900)

目　录

“尼采注疏集”出版说明

尼采是我国相当广泛的读书人非常热爱的德语作家，惜乎我们迄今尚未有较为整全的汉译尼采著作集。如何填补我国学园中的这一空白，读书界早已翘首以待。

“全集”通常有两种含义。第一个含义指著作者写下的所有文字的汇集，包括作者并未打算发表的笔记、文稿和私信等等。从这一含义来看，意大利学者 Giorgio Colli 和 Mazzino Montinari 编订的十五卷本“考订版尼采文集”（*Nietzsche Sämtliche Werke*：Kritische Studienausgabe in 15 Bänden，缩写 KSA，实为十三卷，后两卷为“导论”、各卷校勘注和尼采生平系年），虽享有盛名，却并非“全集”，仅为尼采生前发表的著作和相关未刊笔记，不含书信。Giorgio Colli 和 Mazzino Montinari 另编订有八卷本“考订版尼采书信集”（*Sämtliche Briefe*，Kritische Studienausgabe in 8 Bänden）。

其实，未刊笔记部分，KSA 版也不能称全，因为其中没有包含尼采在修习年代和教学初期的笔记——这段时期的文字（包括青年时期的诗作、授课提纲、笔记、书信），有经数位学者历时数十年编辑而成的五卷本“尼采早期文稿”（*Frühe Schriften*：*Werke und Brief* 1854—1869；Joachim Mette 编卷一、二；Karl Schlechta / Mette 编卷

三、四；Carl Koch / Schlechta 编卷五）。

若把这些编本加在一起（除去 KSA 版中的两卷文献，共计二十六卷之多）全数翻译过来，我们是否就有了“尼采全集”呢？

Giorgio Colli 和 Mazzino Montinari 起初就立志要编辑真正的“尼采全集”，可惜未能全工，Volker Gerhardt、Norbert Miller、Wolfgang Müller-Lauter 和 Karl Pestalozzi 四位学者在柏林一布兰登堡学园（Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften）支持下接续主持编修（参与者为数不少），90 年代中期成就四十四卷本“考订版尼采全集”（*Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe*，44 Bände，Berlin / New York，Walter de Gruyter 1967—1995，共九大部分，附带相关历史文献）。我国学界倘若谁有能力和财力全数翻译，肯定会是莫大的贡献（最好还加上 *Supplementa Nietzscheana*，迄今已出版七卷）。

“全集”的第二个含义，指著作者发表过和打算发表的全部文字，这类“全集”当称为“著作全集”（KSA 版十五卷编本有一半多篇幅是尼采 1869—1889 的未刊笔记，尼采的著作仅占其中前六卷，未刊笔记显然不能称“著作”）。尼采“著作全集”的编辑始于 19 世纪末。最早的是号称 Großoktavausgabe 的十九卷本（1894 年开始出版，其时病中的尼采还在世），前八卷为尼采自己出版过的著作，九卷以后为遗稿；然后有 Richard Oehler 等编的 Musarion 版二十三卷本（1920—1929）、Alfred Bäumler 编订的 Kröner 版 12 卷本（1930 陆续出版，1965 年重印）。这些版本卷帙过多，与当时的排印技术以及编辑的分卷观念相关，均具历史功绩。

1956 年，Karl Schlechta 编订出版了“三卷本尼采著作全集”（*Werke in 3 Bänden*，附索引一卷；袖珍开本，纸张薄、轻而柔韧，堪称精当、精美的“尼采著作全集”）——尼采自己出版的著作精印为前两卷，卷三收尼采早期未刊文稿和讲稿以及“权力意志”遗稿。

KSA版问世后,Karl Schlechta本因卷佚精当仍印行不衰——迄今已印行十余版(笔者所见最近的新版为1997年),引用率仍然很高。

Karl Schlechta本最受病诟的是采用了尼采胞妹编订的所谓"权力意志"遗稿(张念东、凌素心译本,北京:商务版1991)——由于没有编号,这个笔记编本显得杂乱无章(共辑1067条),文本的可靠性早已广受质疑。KSA版编辑尼采笔记以年代为序,从1869年秋至1889年元月初,长达近二十年(七至十三卷,近五千页),其中大部分不属遗著构想,所谓"权力意志"的部分仅为十二和十三卷(十三卷有贺骥中译本,漓江出版社2000;选本的中译有:沃尔法特编,《尼采遗稿选》,虞龙发译,上海译文版2005)

有研究者认为,尼采并没有留下什么未完成的遗著,"权力意志"(或者"重估一切价值")的写作构想,其实已见于最后的几部著作(《偶像的黄昏》、《善恶的彼岸》、《道德的谱系》、《敌基督》)——尼采想要说的已经说完,因此才写了《瞧,这个人》。按照这种看法,尼采的未刊笔记中并没有任何思想是其已刊著作中没有论及的。

研究尼采确乎当以尼采发表的著作为主——重要的是研读尼采或充满激情或深具匠心地写下并发表的文字。此外,尽管尼采的书好看,却实在不容易读(首先当然是不容易译),编译尼采著作,不仅当以尼采的著作为主,重要的是要同时关注注释和解读。

我们这个汉译"尼采注疏集"含三个部分:

1. 笺注本尼采著作全集——收尼采的全部著作,以KSA版为底本(其页码作为编码随文用方括号注出,便于研读者查考),并采用KSA版的校勘性注释和波恩大学德语古典文学教授Peter Pütz教授的"笺注本尼采著作全集"(共十卷)中的解释性注释

（在条件许可的情况下，尽量采集法译本和英译本的注释——Gilles Deleuze/Maurice de Gandillac 主编的 Galimard 版法译全集本主要依据 KSA 版；英文的权威本子为“剑桥版尼采著作全集”）；

2. 尼采未刊文稿——选编重要的早期文稿（含讲稿和放弃了的写作计划的残稿）、晚期遗稿和书信辑要；

3. 阅读尼采——选译精当的文本解读专著或研究性论著/文集；

由此形成一套文本稳妥、篇幅适中、兼顾多面的“尼采笺注集”，虽离真正的“汉译尼采全集”的目标还很遥远，毕竟可为我们研读尼采提供一个较为稳靠的基础。

“尼采注疏集”是我国学界研究尼采的哲学学者和德语文学学者通力合作的结果，各位译者都有很好的翻译经验——这并不意味着译本无懈可击。编译者的心愿是，为尼采著作的汉译提供一种新的尝试。

刘小枫

2006 年 5 月於

中山大学比较宗教研究所

德语古典文化与宗教研究中心

译者序

2000年是尼采100周年忌辰。国内外尼采著作的新版或有关尼采的论著频频问世,盛况空前。当时,德国汉泽尔出版社也推出了一本独具特色的尼采新论,这就是眼下所译萨弗兰斯基著的《尼采思想传记》。

在尼采的家乡德国,有关尼采的著述此前已有上百种(可参见本书的参考书目)在案。其中两本尤其引人注目。一是雅斯贝斯的《尼采——他的哲学思想理解导论》(1936)。二是海德格尔的《尼采》(1961)。恰恰这两本书都已有中译。前者是社会科学文献出版社2001年版的《尼采其人其说》,后者为商务印书馆2002年版的《尼采》。前一本书,如作者自己所言,“试图整理尼采哲学的内容、抵制迄今接受尼采思想的各代人均带有的巨大误解,抵制这位濒临疯狂的人士在人们对他做的摘录中留下的歧义”,亦即具有论争的性质。而海德格尔的《尼采》,来源于他关于尼采的几个专题讲座,尝试着主要以哲学门类,亦即大多以自身的哲学理念,来清理尼采哲学,并且用他那著名的“词语溯源”的方式,对一些哲学概念做详尽的历史分析工作。简言之,这两本尼采专论以哲学家的立场,对尼采进行解读,表现出作者

自身强烈的哲思欲望(后者尤甚),对阅读的要求颇高。虽然,为了帮助读者理解这两本深奥的著作,中译者已做了卓有成效的努力,但夸张一些地说,看前者还是需要“正襟危坐”,读后者可能就得“如临大敌”了。由于作者及其著述方式的关系。

前两本是关于尼采的研究型专著。关于尼采的传记,撇开外文的不论,就笔者所见,其汉译在我国较流行的也有两种。一是法国人丹尼尔·哈列维的《尼采传》,百花洲文艺出版社1996年版(又有贵州人民出版社2004年重译本《尼采传——一个特立独行者的一生》,二是德国伊沃·弗伦策尔著的《尼采》,河北教育出版社1999年版。另外,国人自己也有多部尼采传记问世,但材料上大多没能超越上述两书,有的其实只是它们的改作。

此书作者萨弗兰斯基是当今德国著名作家、哲学家,其著作目前至少已被译成13种语言。众多著述中的两本也已有中译,一是他的《海德格尔传——来自德国的大师》,商务印书馆1999年版;二是他的《恶——或者自由的戏剧》,云南人民出版社2001年版。这本《尼采思想传记》是他又一部用心之作。它从尼采的酷爱、即音乐着手,顺着他生平的重大事件与著述顺序,清晰地展示出尼采思想的发展脉络与主旨,最后以其思想对后世之影响的提示收束。与上述研究专著相比,作者没有掺入自己“微言大义”的奢望,也不怎么做“补正纠偏”的尝试,着眼的多是尼采人格发展背景上的思想意旨,以及这些思想与西方哲学史和思想史的纵向联系和横向关涉。与上述生平传记相较,他绝不拘泥尼采的生平琐事和生活变迁,更不屑重复那些人们早已耳熟能详的逸事奇闻,而以思想发展为红线,辅以对其思想形成有特殊作用的生平材料,为读者提供了一部翔实和生动的尼采思想史。价值重估的社会观点,永恒轮回的宇宙规律,超人作

为人类理想，权力意志作为历史解读；这些尼采学说中的要点，无不被他以自己独到的叙述点拨出。

毋庸讳言，译书不易，译哲学书更难。既然谈尼采的思想发展史，免不了要摘引尼采本人的著作。此书翻译的一大难点也在这里。因为原作者使用的尼采原作手头不全，把一些掐头去尾的引文译成汉语时如履薄冰。不时地也尝试参考已有中译(借此机会谨对这些译者表示感谢)，但有些尼采著述尚无汉译，倘若有中译，相应的段落或句子时常也很难找到(有各种原因，兹不详述)。译者孤陋，但也听说国内目前至少有两种"较全"的尼采文集中译，正在如火如荼地进行。企盼它们早日问世，也祈望它们能进一步解决目前汉译中的一些问题。

所译之书事关尼采，就势必牵涉到尼采本人的一些专有概念。这是本书翻译的另一棘手处。比如"Macht"这个词。近年来在我国，把"der Wille zur Macht"译成"强力意志"，已渐为主流。拙译开始也曾照此办理。但在翻译过程中发现，联系到上下文，这个译法有时勉为其难。从内容上讲，"Macht"这个词，它同达尔文那物竞天择、优胜劣汰的学理很有瓜葛。在尼采那里，"Macht"常常意味着，各种生物体要求有自我生存和发展之机会的"权利"。从形式上看，"强力"一词在汉语中的这种偏正结构，也不时与尼采使用这个词的语境互相抵牾。而汉语中的"权利"经常意味着与"义务"相对的、公民或法人行使的权利和享受的利益(参见现代汉语词典)。最后还是回到"权力"一词。当然，有时这也不十分妥帖。鉴于中德两种语言和思维间的巨大差异，很难期待有一种完全等值的译法。只能尽量贴近原文。这其实也是译者本人的翻译准则。但哲学修炼不足，翻译时间紧迫，虽然孜孜矻矻，但拿捏不准、不符通译甚至遗漏错讹，都可能发生。尚希识者指正。

尼采生于1844年。但早在1858年,即他才14岁的时候,就尝试着为自己作传(可参见此书的“编年史”),也就是说,他少年时似已预感自己生为奇才,会受后人感念。在以后的生命旅途中,他病魔缠身,婚姻不顺,而恰恰这种人生困境,更促使他宵旰操劳,极自觉地充当生命哲学的殉道士。他早熟聪慧,以后也明白真理是个“可怕的事物”,他进行的工作,是能致人毁灭的思维冒险。他的哲学前辈康德其实早已洞察此事,在“头顶的星空”和“心中的法则”前止步,以避危趋安。而尼采却心怀抉心自食的勇气,又挟带着决堤奔腾的热情,义无返顾地接受了冒险的挑战,走上他那探索生命之奥秘的不归路。同时,对于自己将来会博得后世喝彩这点,直到理性生命结束之前,他一直坚信不渝。1887年,即精神崩溃前的一年多,因为在尼扎的房子不得不被拆除,他就曾这么说:“这对后代的好处是,他们可以少参观一个朝圣点”。这是近乎魔鬼般的自信。他没料到的可能是,他那锐利的文化批判锋刃,尤其在20世纪和一直进入21世纪的所谓后现代主义批判中,寒光迸现,震烁学界。看一下福柯如何探究知识和权力的关系、追溯疯狂和理性的由来,即可在尼采逝世一百多年今天,告之尼采亡灵,他的思维精神未灭,研究方法尚存。

卫茂平

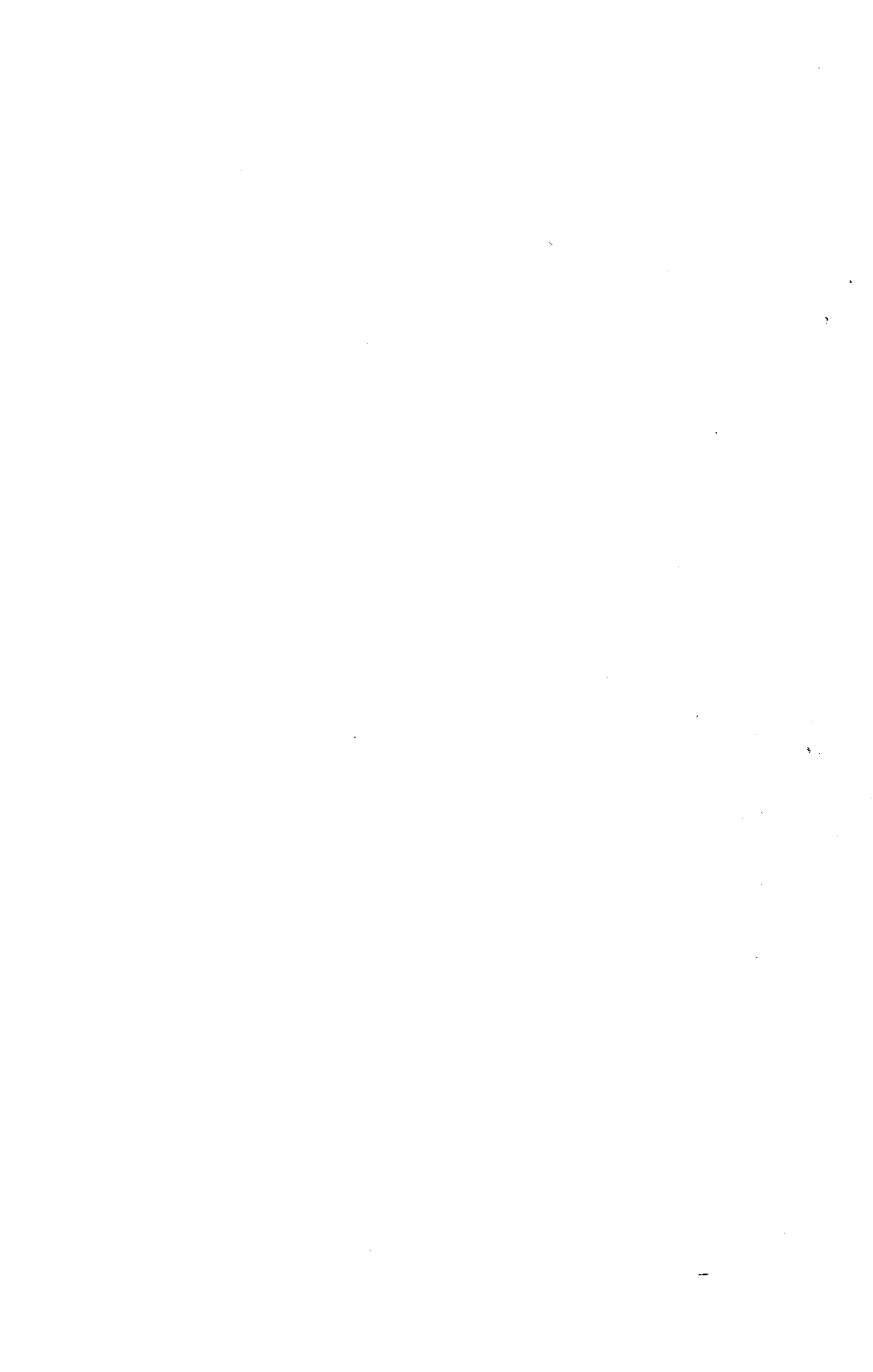
2004年8月25日于上海

替我说话，这完全没有必要，也从来不希望；相反，一份好奇，就像对一种陌生的植物，带着些许讥讽的抵抗，就我看来，这是对我的一个无与伦比的较聪明的立场。

弗里德里希·尼采致卡尔·富克斯

1888年7月29日

第一章



两种酷爱：可怕的事物和音乐。一旦音乐成为过去，如何生活？后塞壬[1]时代的哀愁。清醒。尝试和蛊惑。

真实的世界是音乐。音乐是可怕的事物。聆听音乐，就归属于存在。尼采就是这样经历了音乐。音乐是他一切的一切。它该永不停息。可它停息了，所以人就有了问题。要是音乐成了过去，人怎么才能继续生活。1871 年 12 月 18 日，尼采从巴塞尔旅行去曼海姆，为的是去聆听瓦格纳音乐，由作曲家自己指挥。返回巴塞尔，他于 12 月 21 日写信给朋友埃尔文·罗德(Erwin Rohde)：

> 一切(……)都无法用音乐关系来理解，在我心里(……)恰恰产生出反感和厌恶。当我从曼海姆音乐会返回时，对于日常现实，我的确感到奇特地增长的巨大

---

[1] Sirene，希腊神话中半人半鸟的女海妖，以美妙的歌声诱杀经过的海员。原书无注。脚注均为译注。

恐惧：因为我觉得它根本不再现实，相反是魔鬼般的。(B. 3,257)

重新进入远离音乐的生活环境是个问题，尼采曾对此持续不断地进行思考。音乐过后有一种生活，可是能否把它忍受？没有音乐，生活就是一个谬误(6,64)，他曾写道。

音乐赋予正确感觉(1,456；WB)的瞬间，可以说，尼采的全部哲学是一个尝试，继续坚持生命，倘若音乐已成过去。尼采想尽己所能，用语言为思想和概念谱曲。当然这始终是一种不满足。这颗"新灵魂"应该歌唱——而不是说话！(1,15；GT)以后在1872年，在为悲剧之书[1]的自我批判的前言里，尼采这么写道。而这种悲哀也留存下来。来自1888年年初遗留下来的残篇中有以下笔记：

事实是"我如此悲哀"；问题是"我不知道这意味着什么"……"来自远古的童话"。(13,457)

在海涅的足迹上，他想起了罗累莱。尼采听见了塞壬的歌唱。在一个塞壬沉默无语，罗累莱只是作为古代童话幽灵般显现的文化中，感到的只是不满足。尼采的哲学来自后塞壬时代的悲哀，打算至少让音乐精神跨入话语，希望有一个告别的回音和对音乐可能之轮回的协调，以便生命的弓弦不崩断(1,453；WB)。

如所周知，很长一段时间，尼采判断艺术享受时幸福之充盈的准绳，是瓦格纳音乐。尚未结识瓦格纳之前，第一次听了他的

① 指尼采《悲剧的诞生》一书。本书作者以下曾多次以这样的方式称呼此书。

《名歌手》序曲之后，他在 1868 年 10 月 27 日写信给罗德时说：

> 我的每根血管，每根神经都在震颤，很久以来我未曾有过这样一种经久不息的着迷感觉。(B2,332)

当然，在自己钢琴上的即兴演奏，能带来更强烈的着迷感。他可以几小时地全身心地投入于此，物我两忘。他青年时代的朋友保尔·多伊森(Paul Deussen)曾描述过一个闻名天下又臭名昭著的场景，它同这样的着迷有关。“尼采”，多伊森写道，“在 1865 年 2 月的一天独自去了科隆，他让一个仆人带自己去看名胜古迹，最后要求他，领他去一个饭店。可仆人把他领进一座声名狼藉的房子。‘我突然见到’，尼采第二天说，自己‘被五六个丝光闪亮、薄纱蔽体、充满期待神色的望着我的身影围住。我顿时哑口无言。然后我本能地走向一架钢琴，把它当作人群中唯一有灵魂的生物，击出几个和声。它们使我脱离了木然状态，我就这样获得了自由’”(JANZ 1,137)。

音乐，尽管这次只是几个即兴的和声，战胜了肉欲。1877 年的一则笔记与此相适。尼采在那里列出了根据欲望等级的事物目录。高高在上的是音乐的即兴发挥，紧接着是瓦格纳音乐，两个等级后才是肉欲(8,434)。在科隆的妓院里，几个和声就能让他逃逸别处。随着最好永无止境的和声，开始了即兴曲之大川，人们可以在此之中随波逐流。正因为如此，尼采看重瓦格纳的无休止的旋律，它就像一首即兴曲，它就这么开始，似乎早已开始，倘若它结束，似乎还没有走到自己的尽头：

> 无休止的旋律——人们离开河岸，把自己托付给浪涛。(8,379)

永不止息地拍打河岸的浪涛，承负并携带着一个人，也许还会把他拉下水中，让他沉没——它对尼采来说也是一个世界根基的图像：

> 波浪就这么生存，——我们就这么生存，这些有意志的人啊！——我不再多说什么……我岂能背叛你们！因为——请听好了！——我了解你们和你们的秘密，我了解你们的族类！你们和我，我们本属一个族类呀！你们和我，我们共有一个秘密！（3,546;FW）

这些秘密中的一个秘密，是波浪、音乐和伟大的世界游戏之间的内在亲缘关系。这是一种由死亡和生成、生长和消逝、统治和被征服组成的世界游戏。音乐导入世界的心脏——不过，人们不会在那里丧命。在悲剧之书里，尼采称这样一种心醉神迷的音乐生活为：

> 带有毁灭此在之通常限制和界线的狄俄尼索斯[①]状态的迷狂。（1,56;GT）

当迷狂持续时，日常世界就变得恍惚；一旦它从新进入意识，就会令人厌恶。清醒了的狂喜者陷入一种否定意志的情绪（1,56），如尼采所说，并且同哈姆雷特相像，也对世界产生厌恶，无法重新振作起来行动。

音乐经历有时如此强烈，让人担心起他那可怜的自我，面对

① 来自 Dionysos，希腊神话中的酒神。有极度兴奋、狂欢和放荡不羁等含义。

纯然的迷狂,在音乐和纵情音乐(1,134)中,有毁灭的危险。所以,有必要在音乐和对狄俄尼索斯精神敏感的听众之间设置一个有疏离作用的媒体:一个由语言、图像和舞台情节组成的神话。被这样理解的神话保护我们不受音乐的伤害(1,134;GT)。音乐会被挤向后台,而它反过来从那里出发,给予处在前台的情节、语言和图像一种张力和意义,让观众聆听整体,似乎事物那至深奥秘清晰可闻地对他倾诉(1,135)。尼采说,很难想象有这样一个人,比如他能感受瓦格纳的《特里斯坦和伊索尔德》:

> 能完全像感受交响曲那样,无须借助语言和图像,而不因所有心灵之翼的一种痉挛状,绷紧而窒息。(1,135)

谁聆听这样的音乐,谁就把他的耳朵宛如贴上了世界意志的心房,只有前台那立体的事件保护他,不会完全丢失他对个体实存的意识。

不过,这里是否有过多的激情参与其事?这是肯定的,不过尼采允许艺术激情澎湃。艺术在其成功的瞬间总是提供一个整体,甚至是一个让人享受美妙的世界整体。谁委身于艺术印象,就可以成为普遍共鸣的一个充满激情的响应者:

> 我们只有在艺术中能够容忍激情的东西;生活的人们则应质朴谦逊,不事喧哗。(8,441;1877)

一个这样的质朴谦逊的人,比如进行科学研究,就全然没有激情。这能表明:

> 让自己了解感觉的这样一个高潮，是多么毫无理由。(8,428;1877)

就此，激情世界突然显得另样。伟大的内在冲动和酷爱敞开了它们那卑微寒酸、有时甚至是滑稽可笑的本原。这对音乐的兴高采烈也有效，它们同样能在心理和生理方面被祛魅。从这个视角观察，音乐作为发自内心之存在合成的器官，只是器官性程序的纯粹的功能。尼采就这样以祛除激情的论据对他的激情提出质疑，尝试进行一种讥讽自身酷爱的思维。尼采宣布，人是一种超越了发情期兽类之限制(8,432)的生灵，所以他不仅仅不时地，而且不断地寻找乐趣。但是，乐趣之源没有其获得长久乐趣之准备所要求的那么多，天性就迫使他走上发明乐趣之途。人这个有意识的动物，具有过去和将来的视野，很少为当下完全占据心灵。正因为如此，他会感到无聊，而这对任何动物来说也许是陌生的。为了摆脱无聊，这个奇特的生灵就寻找一种刺激。倘若遍寻不着，就得发明。人就这样成为一种游戏的动物。游戏是一种发明，为内在冲动提供一些事做。游戏是内在冲动的自我调节的艺术，比如音乐。关于艺术的秘密，用人类学和生理学的话说就是：

> 逃避无聊是各类艺术之母。(8,432)

在这样的表述中，艺术的激情确实消隐。所谓艺术的秘密真的如此浅薄平庸？艺术热情的狂喜，真的仅限于是面对日常生活那枯燥无味之荒漠的逃亡之所？由此艺术难道仅具单纯的娱乐价值？尼采就这样卖弄着一种祛除魅力和祛除激情的思维方式。他想暂时地亵渎他的圣物，即艺术，以及对他的爱进行降

温，一种反浪漫主义的自我处置(2,371;MA 11)方式。在此要显示的是，倘若把事物颠倒过来，这些事物看上去怎样(2,17;MA 1)。此处涉及的不仅仅是道德价值次序的一种颠倒，而是涉及一种从形而上学、到形体和生理的思维方式的转变。

不过无聊也有其秘密，在尼采那里具有它自身的特有激情。面对无聊，艺术提供了一个逃亡之所，而无聊成了存在那张着大口的深渊，某种骇人的东西。在无聊中，人们经受了时间空虚地流逝的瞬间。外部世界发生的事无足轻重，就是自身，人们也觉得毫无意义。生命的进程失去其有意向的张力，它们在自己内部崩溃，就像人们提前从炉中取出的一块蛋奶酥。平时给予支点的按部就班、日常习惯，突然间显示出它们的本相:辅助设计而已。就是无聊那阴森恐怖的场景也暴露出真实感觉的一个瞬间。人们不知所措。其结果是，同一个人开始打交道的，是虚无。艺术在这样一个虚无的基底上完成它那自我刺激的作品。这几乎又是一项英雄的伟业，因为有坠落之危险的人需要得到娱乐。就这个观点来看，为了不掉入虚无主义的松弛状态，艺术是一次张弓。艺术帮助生存，因为否则面对无意义之感觉的侵袭，生命会茫然失措。

作为面对无聊的逃亡，艺术的形式意义丰富。前提是，人们把无聊理解为某种对虚无的体验。由此，一次从自我刺激的生理学，到对空虚之恐惧的形而上学的转变，又得以完成。在物理学和形而上学之间的边境进行往来，尼采是行家能手。他懂得，如何赋予他那生理上的祛魅一种新的形而上学的魅力。在他那里，没有什么东西最后不再重新变得可怕。

一切都可能是可怕的——自己的生命，认知，世界。不过，有着与可怕的事物进行协调的音乐，所以人们还是能够忍受生命。因而，可怕的事物是尼采一生的题目，是他的尝试和他的蛊惑。

第二章

一

一个男孩写作。分割。闪电和雷鸣。找到和发明生平。普罗米修斯和其他。第一次哲学尝试:《命运和历史》。观念海洋和异地向往。

青年尼采首先遭遇的可怕事物,是他自己的生命。1858至1868年之间,在他的中学和大学年代里,尼采写下九则自传的梗概。根据这个模式,几乎不断可以从中产生一部教育小说:我如何成长,我是谁。以后他从叙事类型转向戏剧类型,而关于自己生命的叙写则与预言的姿态相连,因为在此期间,他觉得自己的生命具有示范意义。他先写自己的生命,然后用身体和生命写作,而最后他为自己的生命写作。

谁这么早地就开始动手,叙写关于自己生命的事,这不是简单的自恋,别人也不必视其为特别地成问题。这类情况只是有些不合时宜,因为为问题所纠缠的人或自恋者大多还缺少必要的自我距离。尼采那关于自己的叙述,需要有这样的能力作为前提,即不仅把自己作为个体,作为某种不可分割之物,而且作为分割(2,76;MA),作为某种可分之物来体验。一个强大的传统谈论“个体”,如同谈论一种人的不可分割的内核。可尼采很

早就对个体的内核分割作了试验。即使对区分“我”和“自身”还心存疑虑,但依旧对“自身”进行叙写。情况不总是这样,也不是每个人都能这样。好奇和过剩的思必须参与其事,还必须有自恋和自我为敌,必须有过决裂,亢奋和绝望,来促成或挑起不可分割之物的自我分解,即个体的二元化。无论如何,尼采充分体验到自身的一种极其微妙的自我关系,并且,正如他以后宣告的那样,为了自我分离,利用了这种自我关系。可我们想当我们生命的诗人(3,538;FW)。尼采的发展将显示,他生命的诗人要求获得对其作品的著作权。他那本质的性格特点应该是他的作品。他的成就和他的能力,他要把这些归功于自己。他要对其自我塑造的要求作如此表述:

> 你该成为你自己的主人,也做自身德行的主人。以前它们是你的主人;可它们只能是你其他工具旁的工具。你该能够控制你的赞同与反对,学会懂得根据你更高的目的,把它们公布和收回。你该学会在每种价值评判中理解有前景的东西。(2,20;MA)

尼采不愿满足于生成的无辜,即使 amor fati,这对自身命运的爱,也尚未让人成为自己生命史的作者。他要求有一种干预的、有计划的、建设性的思维,甚至是一种在富足和盈余中的思维。尼采就这样让自己成为一个清醒和机智果断的大力士。所有的激动,努力,行动都被置于刺目的灯光下予以仔细检视。他的思维成为最最留神的自我感知。他也想关注自身的思维,一个由隐情、动机、自欺和各种诡计组成的、等级深邃的世界,就此在他眼前显露无遗。

尼采很早就训练出自己的这样一种技能,即看穿自己的诡

计。1867 年服兵役期间，他有如下记录：

> 能用一种艺术的目光观察自己的状态，即使在我们遭遇的哀伤和痛苦中，在郁悒不欢等诸如此类的情状中，具有蛇发女怪[①]那转瞬间能把一切石化成艺术品的目光：那种来自无痛苦之领域的目光，这是一种出色的能力。(J3,343)

可以疏离自己的生命，让它凝固成图像。可是这样一部作品也许有这么一个坏处：它缺少活力。所以尼采以叙事手段进行尝试：

> 另一种出色的能力是，看出我们遭遇的一切是教育要素，并对此进行利用。(J3,343)

作为在一个教育故事里对生命的叙述性的征服，青年尼采完成了他最早的自传记录。看生活过的生命如何转化到一本书中，这让他神魂颠倒。1858 年，他以这样一声叹息结束了自己的第一篇自传：这样的小书我可是能写许多(J1,32)！

青年尼采记录下他的写作乐趣。在写儿童小品时情况已经如此。他叙述着，他如何在一本小书中记录下游戏中发生的所有事件，并且把它给自己的游戏伙伴阅读。游戏报告几乎比游戏本身更重要。游戏成了理由和材料，为的是事后能被录下。当下的经历，在未来叙述的观点下得到检视。流逝的生命就这

---

① Gorgo，一译戈耳戈，希腊神话中三个蛇发女怪之一，面目可憎，人见之即刻化为顽石。

样被紧紧抓住，让当下在将来意义的灯光里熠熠闪亮。尼采将忠实于这样一个给生命以一个构形的方法。他不会满足于生产一些能被援引的句子，而是要建立自己的生命，以便这种生命成为关于他的思维的、能被援引的文件。人人都思考自己的生命，但是尼采打算如此生活，让他在自己的生命上得到一些可以思考的东西。生命是思维实验的安排，随笔写作是生命的形式。

尼采明确地强调以第一人称单数思考，尽管他自己在思维深处揭开了一种特殊的匿名性。有人说“我思”，他认为这是一种借助语法的蛊惑。谓语“思”同任何一个谓语一样，要求一个主语。由此，人们宣布这个我为主体，又在转瞬之间让它成为活动者。而事实上这是思的活动，通过它，这个自我意识才被唤出。对于思来说，首先是活动，然后是活动者(5,31;JGB)。尽管尼采完全能够想象一种缺少我的思，还从未有一个哲学家——也许除了蒙田[①]——像他那样用了这么多的“我”字。其原因是，尼采知道，他是尼采。他把自己作为范例来感觉。他是他自己，这对他来说是值得的。他也相信，倘若我们对他感兴趣，这对我们也是值得的。他有意识地在自己身上完成他的工作，意识到这是为了整个人类的工作。在晚些时期，这个骄傲的自我意识无拘无束地突现：

> 我认识我的命运，我的名字要同那些对可怕事物的回忆联系在一起，对那一种世上前所未有的危机的回忆，对那最深刻的良心冲突的回忆，对一种决定的回忆，一种做出反抗迄止今日一切被信仰和被神圣化的东西的决定。(6,365;EH)

---

① Michel de Montaigne，1533—1592，法国作家和哲学家。

每当尼采叙写自己，他同时和依次地追寻多个目标。起初他要让流逝的时间赢得稳固和提供支点的回忆图像。他的朋友和亲属们应该参与这项回忆工作，他会告诉他们这点，尤其是，如若他们以某种方式同被回忆的场景有关系。他为这些读者写作，但首先为自己写作，他自己是这些记录未来的读者。他要为将来的回顾提供素材，这是个叙事性的使自我感觉变得完整的回顾。他觉得自己还身处纷乱的搏斗中，但以后当他读这些记录时，从中容或会产生一个富有意义的故事。他的目的在于意义。将来的意义给予，应该在已生活过的瞬间的黑暗中投入一道光芒。现在，在已生活过的瞬间里，他就想经历将来之理解的回光。不管这个程序多么难以看透，它原则上还是牵涉到自我主题化和自我描写的技术手段，几乎每个有几分才能的日记作者都掌握的同样的技术手段。尼采身上多出来的是信念，即相信他的生命、哀伤、思维具有典范特性，值得让人人和无人(4,9;ZA)对此同情。他觉得自己像是某个人，他代表一本肩负世界问题的——或更准确地说："世界中"问题的——地图册，此外还打算完成一项艺术杰作，即携着这样的重负，游戏和跳舞。他想给自己制造困难，同时又像轻快的杂耍艺人那样出场演出。而这一切之所以可能，是因为他被语言承负。它比思想更快捷和更灵活。他那轻快的语言撼动着他，而他带着越发增长的赞叹注视着，它把他创造为怎样的人。对他来说，自身，这个被分割的个体，成了一种内在世界史的舞台，谁探究它，就得同他一起：

> 成为那个内心世界的冒险家和扬帆周游世界者，而这个世界就叫"人"。(2,21;MA)

不过那是他那个时代的人。可是，因为尼采的时代视域囊

括我们的时代,所以他的考察,对我们来说始终还可能是发现。

让我们回到14岁的尼采那里。他在瑙姆堡的房子一楼那昏暗的房间里,用他那模范生的字体写满一页又一页纸,叙述着他的生命。他像一个追忆久逝之往事的老人那样开始。他惊讶地发觉,许多事他已无法追忆,而生活过的生命对他来说是模糊不清的梦幻(J1,1)。这个男孩想在时间的流逝中搜集回忆的碎片,又从这些碎片中创造出一部像一幅油画那样的作品,由此来战胜时间。可他不仅仅打算召回过去,而且还想赢得将来,因为他愉快地发现,他以后将会怎样阅读自己的记录。他想象着自己,是将来阅读自身的读者:

> 日后将自己最初的生命年月展现在心智之前,就此认识心智的形成,这真是一件奇妙无比的事。(J1,31)

他知道,在生活过的瞬间他会错过自己,只有在回顾中才能发现自身。到那时他才能领会,是什么决定了他,又悄悄地引导了他。那时他还相信,有上帝那无所不能的引导(J1,1)参与其事。因为不可能有盲目的偶然,所以他尝试着去发现富有深意的关联。父亲喜欢在钢琴上即兴演奏,而这也是他的酷爱。慈父的早逝让他变得孤独,不过因为他能很好地与自己相处,形影相吊时便不感到忧伤。他知道,对他这个年龄来讲,他过于严肃。可是,经受了父亲、弟弟、一个姑妈和祖母的死,他又怎能不是这样。父亲死后全家迁往瑙姆堡,同洛肯那平静祥和的牧师家庭世界的告别,让他有了一次把他生活裂成两半的经历。难道一个人由此还不会变得严肃?他为自己的严肃感到骄傲,即使同学不时地把他取笑,称他为“小牧师”。那是有一次他按照

校规，冒着阵雨，以庄重的姿态稳步穿过集市的时候。无论如何，他自视这种严肃为某种值得称赞的情形。1862 年 10 月的一次自我特征描写，以这样的话煞笔：

> 严肃，稍有过分倾向，我想说，热衷于严肃，在各方面的各种关系中，在悲哀和欢乐中，甚至在游戏时。(J2,120)

他能从一旁打量自己，然后作为一个 19 岁的青年人找到这幅画像：我是一株在坟茔近旁长出的植物……可他不愿虔诚和乖巧，他梦想着，有个扰乱他心绪和给他留下狂烈印记的命运。所以他拜访自然那空阔的殿宇(J1,8)。倘若电闪雷鸣，瓢泼大雨从天而降，他会在那里觉得尤其舒畅。他的幻想喜欢同电闪雷鸣，而且喜欢同狂烈庄重有联系。1861 年 6 月，尼采在普福塔写下一篇关于东哥特人国王厄尔马那里克[①]的文章。在大学时代，尼采视它为迄止那时自己最成功的作品。正是在那篇文章里，他沉湎于自然力那呼啸狂暴的图像中。在那日尔曼的传说里，他写道，每个字像一道闪电，剧烈有力和意味深长地击下。这是文本解释，也是一个青春期学生的梦幻。他发觉，可以凭借语言切入生活。他希望，自己的语言也有那种神秘的力量，让听众震惊的力量(J2,285)。尼采津津有味地从史诗中摘引了一句诗：

> 我们曾争吵不休：我们坐在，
> 被我们砍死的尸体上，像老鹰坐在枝杈上。(J2,289)

---

① Ermanarich，2－370/376，东哥特人国王。

家庭的丧事被详细描述，同他首次的自传尝试一样，其语调不时地与基督受难的故事相似。在对情状的描述中，比如他是如何获悉姑妈死讯的，他这样说：

> 带着几分害怕，我静候消息。一听到消息，我走了出去，号啕大哭。(J1,20)

不过，他很快就试图摆脱圣经情调。即使在自己那经常进行解说、批评和分散在创作的不同阶段里的诗歌写作时也同样。他1858年9月写道，起先他的诗作思绪纷繁，但语句呆滞；可他随后就有一个轻快的语调，寻找修饰，不惜以牺牲思想为代价。1858年2月2日，在祖母去世的那天，他开始了自己的第三个阶段。他成功地把诗的轻快灵巧同思想的丰富，有力的妩媚(J1,20)统一起来。他打算，每天晚上用这种新的语调写一首诗，并且做好了他诗歌集的目录。可以发现，这里有人在筹措，创建一个由生机勃勃的语言组成的生命体。

不仅仅是著作，就是生命也呼唤秩序和划分。1864年，在转上大学前不久，这位年轻作家的生活可分为三个阶段。最早的阶段结束于他5岁时，那是父亲去世和家庭迁往瑙姆堡的那一年。尼采在较早的一些自传尝试中，对童年岁月作过一些叙述。可现在他怀疑，那些是不是确实的经历，容或只是对别人告诉他的事情的转述。因为他无法重建自己的经历视角，他就宁愿对这个生活阶段保持沉默。至于随后的生活阶段，他特别强调这个情况，一个如此出色的父亲的逝世把他全然地置于女人们的悉心照料之下，而失去男人的监管，让他痛苦惆怅。也许正因为如此，新的热望，或许还有对知识的渴求(J3,67)给他提供了最无秩序的最丰富多样的教育素材。在9岁到15岁之间，他

追求一种整体知识,以一种几乎是教条的热心,他继续做着儿童游戏,此外还细心地记下笔记。就是出自那个时代的一些骇人的诗歌,也以同样的勤勉完成。20岁的尼采让人觉察到,他也许明白自己精神活动的这种勤勉又乖僻的基本特征意味着什么。因为没有父亲的权威强使他接受纪律,一个生长过盛的天才就笨拙和早熟地接受了自我纪律。但是,随着第二个生命转折,当他被普福塔的寄宿制中学录取后,情况有了改变。在那里,老师们留心终结他这种无计划的迷失。一种从漫无边际的四处游荡到纪律性的类似发展,也发生在他身上很早就觉醒的对音乐和作曲的酷爱方面。在普福塔,他起先在老师们的支持下,然后依靠自己的力量,努力通过对作曲理论的完全掌握,抵制"幻想"那让人变得肤浅的作用(J3,68)。

在音乐方面他间或禁止自己幻想,可在写作时,倘若这并不直接涉及到自身的生活,他会放纵自己的愿望幻想,进行形象思维。也正是在这些形象中,他能认识并检验自己的酷爱。比如在1859年4月,他以自由诗的形式草拟了一个有关普罗米修斯剧本。普罗米修斯,这个提坦,不让人类受宙斯统治。他想让人类自由,就像他自己那般自由。普罗米修斯自信地想起,是他自己让宙斯坐上了王位。尼采年轻时就不那么崇拜天神,相反崇拜那些创造天神者。草稿结束于一个人类的合唱。人们向世界宣告,他们将只服从那些没有罪孽的天神;因为负罪的天神同人类一样终有一死,所以不可能给予安慰:

他们就像芦苇
沉入水底
倘若死亡的风暴
把他们刮倒(J1,68)

尼采年轻时就是个进行反思的作家，所以他马上给他的作品添上一个注解。他自问，为什么偏偏是普罗米修斯：

> 也许人们想更新埃斯库罗斯[1]的时代，或许人已不再存在，不需要让提坦重新出现！(J1,69)

青年尼采确实无法摆脱提坦！几个星期后，他描写了两个大胆的岩羚羊猎手。在瑞士的一座大山上，他们陷入一场猛烈的暴风雨中，可他们没有回转，可怕的危险赋予他们神力(J1,87)。同普罗米修斯一样，他们的结局十分悲惨。重要的还是这样的教义，即骄傲让人失败。可别人已能看出，这个年轻的作者更加欣赏的是这种骄傲，而不是那种教义的现实主义。一天晚上，他在普福塔十分激动地读席勒的《强盗》，因为在那里他也发现了一种提坦战斗，可这次是反对宗教和德行(J1,37)。但此时他觉得，自己离那些不是战胜一种宗教信仰，而是建立一种宗教信仰的人更近了一些。在一篇关于“民族的儿童时代”的文章里，这个 17 岁的人深入到世界宗教的谱系中。他写道：

> [它们该感谢那些]深思熟虑的男人们，他们由自己无拘无束的想象力的翅膀托着，充当了最高神明的使者。(J1,239)

在这个 1861 年年初草拟的宗教和宗教创始人的故事之后，尼采马上写下一个他生命史的新版本。刚刚还研究了人类的风俗和精神发展，现在又要再次考虑和描述自身的发展。但是，从

---

① Aeschylos，前 525/524—前 456/455，古雅典三大悲剧家之一。

人类到个人的转换这次并不十分成功，因为几个句子之后，履历就陷入宗教哲学的领域。1859 年的履历收束于凝神静思的语句：

> 不过在一切之中上帝稳稳地引导了我，就像一个父亲引导他那羸弱的幼儿。(J1,31)

而 1861 年 5 月，这个起引导作用的上帝得到彻底分析。他写道，这个对命运进行分割的强力(J1,277)的理性捉摸不透。世界上存在着太多的非正义和恶毒，就是偶然也起着一个巨大的、间或糟糕的作用。这一切难道是基于有一个盲目或者甚至是恶意的强力？这不可能，因为世界的本原和本质不会比追寻意义、重要性并且为善敞开大门的人类精神处来得更深。好吧，从总体上来说，世界不可能没有意义，甚至受一个恶意的原则统治。世界基底不可能比打算深究它的人类精神更任意专横。

> 没有偶然；发生的一切有其意义。(J1,278)

作为“履历”开始的文章，以这样的句子陡然而止。此后不久，尼采还开始过一次。可是，对意义的急切追寻这次显然让他感到气馁，因为草稿又一次骤然中断。

> 关于我对自己生命最初几年的所知，太没有意义，无需讲述。(J1,279)

然后，马上是第三次启动。叙述关涉到父亲的死，中心是同洛肯的告别。他像描述被赶出天堂那样描述这个事件：

> 这是第一个极其不幸的年代，我整个的生活就此演变成另一种样子。(J1,280)

一种哀伤留在他心里，某种冷静和沉默(J1,281)来到他身上，一种天堂彼岸的世界里的陌生感，一种失落的感觉。他企盼着同他精神一致、或能鼓励他变得自我强大的形象。他研究荷尔德林[①]，拜伦[②]和拿破仑三世。

尼采得面对老师，捍卫他的荷尔德林，因为他们不想了解精神病院住院者的思想(J2,2)。他赞美荷尔德林散文的音乐性，那种令人痛苦的声调，同阴森森的挽歌相似，但重又骄傲地欢呼着胜利，转入神的尊贵(J2,10)。对他来说，荷尔德林是一个尚待发现的王国的国王，尼采觉得自己就是他的使徒。他把光明带入黑暗，可黑暗尚未领会这点。

拜伦则不再需要说情人。为了描述他的特征，青年尼采第一次使用那以后大获成功的表达方式。他称他为控制鬼神的超人(J2,3)。拜伦怎么会在尼采的眼中成了这样一个超人？拜伦就像人们讲述一个故事那样度过了自己的生命。他在非凡的意义上成了自己生命的诗人，他在其魔力圈中如此改变世人，似乎那就是小说人物。尼采欣赏拜伦身上对生命的这种演绎，以及让生命成为艺术品的转变。这个在日记的内心舞台上，打算赋予自己生命以意义的青年尼采，惊叹这类天才人物。他们不仅能对内在的自己，而且也能对读者，成为他们自身的描述者、自己生命的作者。拜伦如此地生活，让别人能够对此叙述故事，从而具有历史含义。此外还有那些征服历史的人物。16 岁的他

---

① Johann Christian Friedrich Hölderlin，1770－1843，德国诗人。

② George Gordon Byron，1788－1824，英国诗人。

曾对其中的一位写了一篇文章。那是拿破仑三世。在写于1862年的这篇文章中，青年尼采铺陈了这种想法，即拿破仑十分有把握地觉察到民族的愿望和幻想，并且适应了这些愿望和幻想，以至于他那最最大胆的政变显得像是整个民族的意志(J2,24)。这篇文章中不十分清楚的是，所指的是否更是拿破仑一世。无论如何尼采断言，拿破仑三世对被统治者造成的影响是，似乎他是由他们自己选定的历史事实。青年尼采喜欢设身处地地与这些人物共同思考：在荷尔德林身上涉及的是软弱无能的隐蔽的强力，在拜伦那里是艺术家的生命力，而在拿破仑三世身上是政治强权的魔力。在所有三种情况里，强力是事实的效果领域中的自我命题。

《命运和历史》——1862年尼采在复活节中以这个题目写下一篇论文。他自己也觉得过于大胆，感到了害怕。他觉得，自己似乎没有罗盘和向导地进入了一个无法量度的观念海洋(J2,55)的横无际涯中，而这对发育不良的头脑来说意味着愚蠢和毁灭。可他不属于这发育不良的头脑，他想固定下他那青年时代冥思苦索的结果，以便不被风暴吞没。尼采在一个假想的舞台上创造出一种极富戏剧性的氛围。此前他还没有表达出围绕着这个问题的思考：即倘若没有上帝，没有不朽，没有圣灵，没有神灵的启示，如若这千年的信仰建立在想象之上，人类长时期以来受一种幻象误导(J2,55)，那么世界图像究竟会如何改变。要是宗教的幻影退去，留下的是怎样的现实？提出这样的问题，普福塔的这个学生面对自己的勇气浑身打颤，而他给自己的回答是：留下的是自然科学意义中的自然，一个合乎规律的宇宙；留下的是作为事件之联接不断的历史，而在这些事件中，因果关系和偶然性在缺乏一种可辨认之总目标的情况下发生作用。因为上帝是意义和目标性的全部，倘若他消失，自然和历史中的意义和目

标也黯然无光。不过还有其他的选择自由:或者人们发觉,这样一个关于生命的总体意义没有必要,或者人们不再在超然性中寻找这种意义,尽管想象力长期以来让他猜测那里存有这种意义。可尼采不愿放弃意义和目标,第一个选择对他来说就被排除在外。但他尚未准备好,继续地像事先给定的那样,接受意义和目标,相反,他把它们视为指派给我们的东西。他不寄希望于虔诚的忍耐,相反相信热情的创作。年轻的尼采在一篇文章里第一次叩问作为某种进行内在超越的、提升生命的意志。对一种彼岸的渴望,它涉及的不是一种虔诚的感情,而是一种对创造性的生命塑造的酷爱。面对当时的现代科学宇宙观——在那里盛行的是决定论和因果论——这种酷爱如何才能确立自己的地位?年轻的尼采相当简单地"解决"了这个问题,以这个普福塔寄宿学校学生当时几乎还不了解的、世纪之初理想主义哲学曾"解决"问题的方式。他对这种状况进行反思,觉得进行反思的理性是如此地自由,至少像自由的问题直面理性时那样。仅仅在"自由如何可能"这样的问题中已经显示出一种*自由意志*,它虽然属于决定论的宇宙,但已足够自由,能在认识中疏离整个世界。对这样一个解放的意识来说,世界像是一个伟大的他者,即决定论的宇宙。尼采称之为*命运*。这自由的意识把这个世界作为阻力来体验,在此之中为自己争得活动空间,由此体验自己为*自由意志*。当然,这个意志只是在意识的自我感受中自由。尼采以后称这样带有活动空间的人为*尚未定型的动物*,它寻找着确定,然后称其为"真理"——"真理"被理解为道德,它限制行为,"真理"被理解为对自然和历史之规律性的认识,而这些规律性在可怕的事物中给定方向。这样的真理观点在这篇天才的学生论文中尚未发展形成,可它们将从中产生。事实,青年尼采宣称,是固定的东西,而自由是独特的敞开状况,是这个决定了的

世界中央的灵活性。他称自由意志为命运的最高潜能(J2,59),它在其对立面中,即在意志自由的媒介中实现自己。尼采可以引用他那时还不认识的康德。康德谈论过“来自自由的因果关系”。尼采想替自己避免世界分裂成决定论和自由的二元论。不管怎样,统一性应该得到保护,在两极的张力关系中得到保护。只有自由才能把命运作为迫切的强力来体验,只有对命运的体验,能够刺激自由意志,去获得生机和提升。与此对立的是统一。尼采明确反对把命运解释为所谓的为人着想的神的天意。不,命运没有特征,它同世人无涉,它是某种盲目的关联,我们只有通过自己的行动才能从中强行取得一种意义。他拒绝善的天意,就像拒绝某种臣服上帝意志的有辱人格的方式,这种臣服不敢断然决然地反抗命运(J2,60)。尼采理解的命运,是偶然性,远离意义的偶然以及必然性。不过,最终还是存在某种目的,即使世界进程无意把它作为指归。当青年尼采写他这篇论文时,演化的思想已在酝酿之中——达尔文主义已开始胜利进军——,所以他试验着这样的观念,据此,自然的历史在人身上达到顶点。也在人的身上,意识之活动场所开启,生命自身在那里成为生动的剧院。这个游戏比喻让尼采觉得惬意。幕布落下,他写道:

> 人重新找到自己,就像一个孩子同周围世界玩耍,就像一个孩子,在晨曦中醒来,笑着把可怕的梦境从额头擦去。(J2,59)

可怕的梦境指的是想象,人不是在生活,而是在被生活,人并非有意识地行动,相反,一切源于无意识的行动。但是,一旦人的意识苏醒,人就可能没有把握,人是否真的清醒,或者只是

换了一个梦，这所谓的自由会不会重新被证明是梦游症者的梦幻偏见。我为我发现，尼采以后将写道：

> 古人类和古动物，甚至这一切有感觉之存在的整个太古和过去，在我心里继续做诗，继续爱，继续恨和继续推断，——我猛然间从梦中苏醒，但只意识到，我正在做梦，还得继续做梦，才不至于毁灭：就像梦游者必须继续做梦一样，才不至于向下坠落。(3,416;FW)

这个以后的思想，展开了对自由之玄妙的洞见，而这种玄妙被理解为命运的最高潜能。在青年尼采那里，这一切意欲何为？倘若自由和事实的关系状态如此，重要的是个人，看他如何在自己的生命中连接这两个领域，然后每个个体都将成为世界进程的一个活动场所。每个个人是命运和自由之联系的一个事例。尼采写道，这两个概念逐渐消隐为个体性观念(J2,60)。真正的个体处于一个得被设想为绝对自由的上帝，和一个该是宿命论原则产物的自动装置之间。个体既不能向上帝，也不能向自然卑躬屈膝；既不能悄然消失，也不能让自己物化。错误的精神性和错误的自然性——这是两种危险。青年尼采已对此小心提防。

以这样的思考，这个17岁的中学生，为自我塑造那困难和隆重的事业，创造出一道令人印象深刻的内在舞台背景。1862年复活节期间，尼采为上帝和世界苦思冥想，在他那无法量度的观念海洋里游弋，也预感到，旅行可能会走向何方：必须成为一个自我塑造的个体，拓展自己的活动范围，尽可能地升华自己。在升华的直线中的自我塑造——就是这点。在他思绪进程的一个结束转折中，他还是想让自我塑造的观念同基督教信仰重新

取得和解。为了这个目的,他给自己纠正了对此的解释。上帝在耶稣基督身上成了人,这意味着什么?这意味着确信,值得做人。不过,我们尚未是人,我们将成为人。为此需要洞察力:

> 我们仅对自己负责。一种对于不合适的生活使命的指责,不针对任何不可抗拒的力量,只针对我们自己。(J2,63)

人不需要一种非尘世之世界的妄想,因为成为一个人,这个任务,真正是件可怕的事。

普福塔的这个学生,就真实情况来讲,还不得不在局促的界线内活动。因为寄宿制学校的生活有着严格的规章制度。假期去探望在瑙姆堡的母亲和妹妹,间或去波兰的亲戚那里旅行,周末短途出游,比如去巴特克森。他在那里过度饮酒,醉醺醺地返回,所以长达几天地受到悔恨的折磨。借助给他敞开想象力之大门的舞台,尼采拓展开现实那尚显逼仄的活动空间。他试验着各种脚色。比如他开始写一部传记小说,由一个玩世不恭的虚无主义者讲述,一个从远处观察让人想起拜伦或者蒂克[①]的威廉·洛弗尔式的人物。这位叙述者的问题是,对他来说,已经不存在任何秘密:

> 我彻底地认识自己(……)眼下——踏轮旁的一个拨浪鼓——相当迟缓地拖带着人们称其为命运的绳索。(J2,70)

---

① Johann Ludwig Tieck,1773—1853,德国作家。《威廉·洛弗尔先生的历史》是他著名的长篇小说。

耽于青春期和在对女人好献殷勤的幻想中，这个糟糕的亢奋者讲述着，他如何让一个瘦弱的修女胖了起来，又让她那肥胖的兄弟瘦了下去——犹如一具尸体，叙述者补充，以便故事的噱头得到标明。写了两页后，这次小说的尝试结束。尼采试图塑造一个因为具有过多的自我洞察力而备感痛苦的人物。可这不是他喜欢的。他那自我指涉的魅力在于，他对自己是个秘密。他坚定地决心，这该坚持下去。他寻找着对不可预见的展望，所以音乐在他心中具有优先地位。小说项目中断的几天后，他表示说：我们的感情生活对我们自己来说最不清楚，所以应该倾听音乐，因为它才能让我们内心生命的琴弦震响，尽管依旧不知道自己是谁，但至少可以在震荡中感受(J2,89)自己的本质。

只有当人对自己来说是神秘的，他才具有创造力。以后尼采将称自己为一个神秘朋友，一个不愿被轻易取走那谜语般的性格特征(12,144)的人。不过，自身的秘密给他带来的不总是愉悦。1863 年 9 月他写信给母亲和妹妹：

> 要是我几分钟之久地静心思考，我会为我拥有的一个曲调寻找语言，为我拥有的语言寻找一个曲调，可是，尽管都出自心灵，我所拥有的两者互相抵牾。不过，这是我的命运！(B 1,153)

1864 年除夕，此时他是波恩大学的学生，他沉湎于作曲和写信中，为自己准备了一杯加热的潘趣酒，然后在钢琴上演奏舒曼《曼弗雷德》中的安魂曲。于是他身心和谐，生发出渴望。日记中的记录是这样的：

> 放弃所有的陌生，只考虑自己。(J3,79)

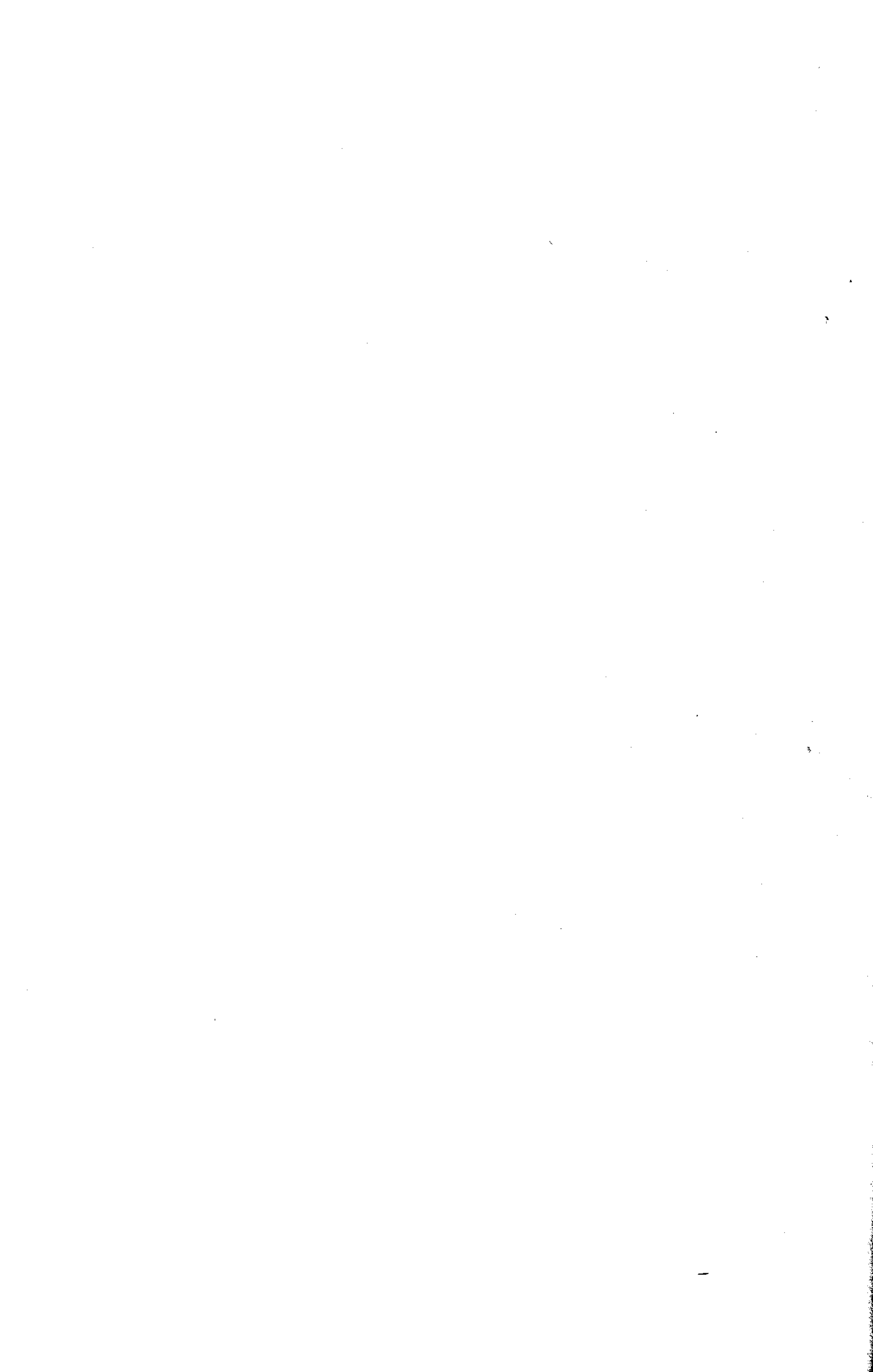
关于这个除夕，他向家里这么汇报：

> 在这样的时刻里决定性的想法产生了(……)有几个小时，一个人超越于时间之上，几乎走出了自身的发展。一个人把握和确认了以往，获得了勇气和坚定性，重新续走自己的道路。(B 2,34)

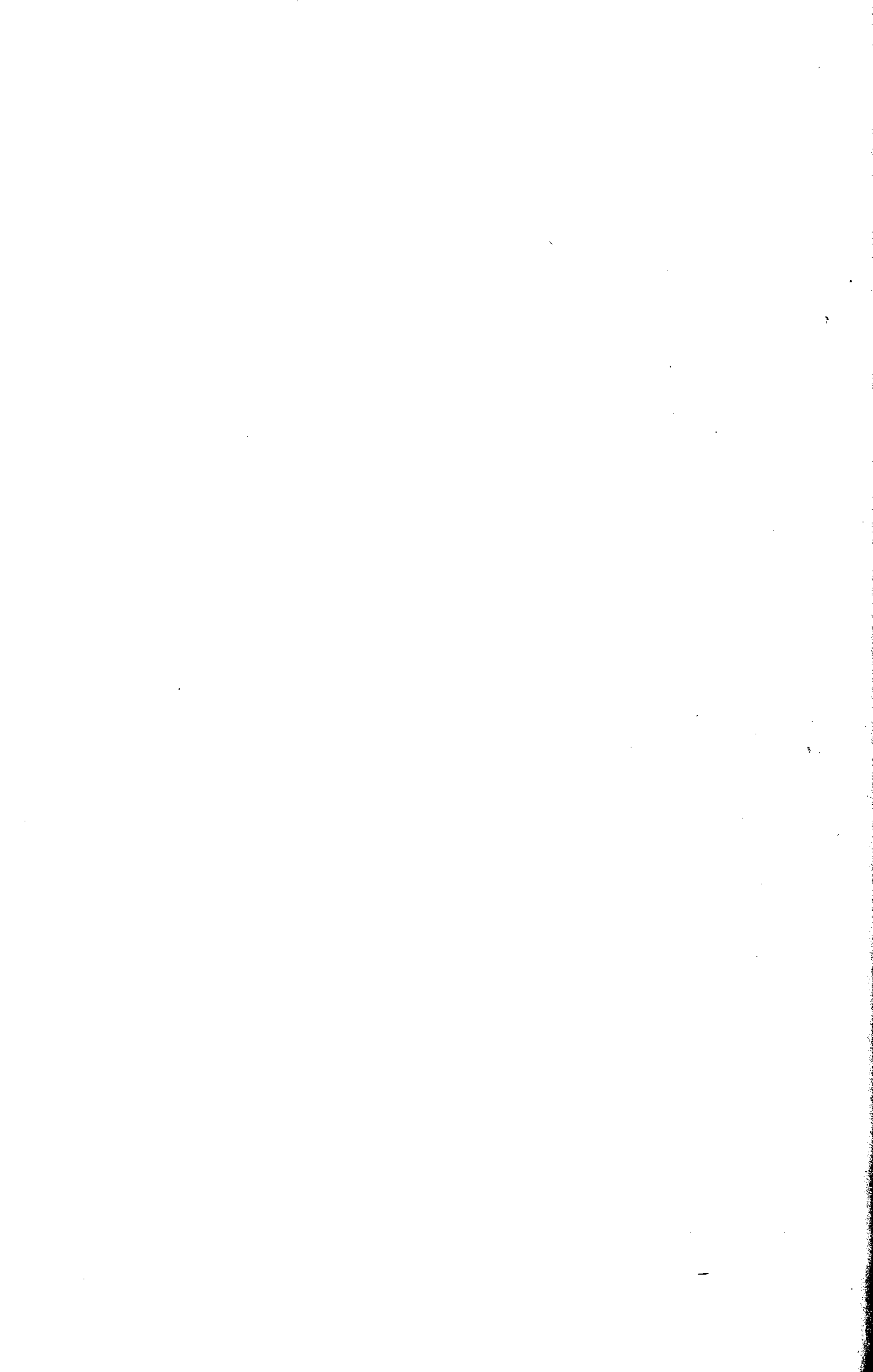
给母亲和妹妹的报告更是传统的，考虑到她们的理解准备，不完全符合这个除夕夜发生的、如他袒露在日记中的微妙事件。他在日记里描述了某种幽灵景象。他坐在房间里沙发的一角，脑袋撑在手上，让过去一年的景象在自己心灵之眼前面过一遍。沉醉在以往中的他，突然又意识到他的当下。那里，在床上，他看到躺着一个人，轻轻地呻吟着，喘息着。一个濒临死亡者！他感到自己被黑影包围，它们窃窃私语，悄悄地对垂死者说话。猛然间他明白，那里死去的是旧年。片刻之后床上空无一物。灯又亮起，房间墙壁退回，一个声音在说话：

> 你们这些时间的笨蛋和蠢人。这个除了在你们脑袋里、什么地方都不存在的时间！我问你们，你们都干了什么？要是你们想存在，想拥有你们希望和执意要得到的东西，那就这么做。(J3,9)

尼采在日记里描述了这个幻觉，马上又作解释：床上喘息的形体是拟人化的时间，它以自己的死亡把个人抛回他自身。不是时间，而是自身那创造性的意志改变和发展个人。不能信赖客观的时间。形成独特的自身，这项工作还得由自己完成。



第三章



三

自我检测。哲学的特种食谱。叔本华经历。思作为自我克服。神化的形体和天才。对语文学的怀疑。风格的意志。同瓦格纳的首次邂逅。

已经在日记中记录下一些“生平”和其他自我反思的青年尼采,没有忽略这种以自我为中心的注意力的问题。1868 年,他以自我观察为题记录下这样的句子:

> 它有欺骗性
> 认识你自己。
> 通过行动而不是通过关注。
> (……)
> 观察阻碍精力:它分解和崩裂。
> 直觉是最好的。

他突然停止,再三考虑写下的东西。这对吗,自我观察真的仅分解和崩裂?他观察这种自我观察,发觉,自我观察曾帮助过他。自我观察,一件抵御外来影响的武器(J4,126),他写道。依

靠自我观察他能够分开自身和异者，能够区分他自己想要的东西和别人想从他那里得到的东西。不过，这样清楚的区别并不总是成功，因为属于本身的自我的秘密，就是人们不完全知道自己想要什么。怎样才能发现自己的意愿？也许，起决定性作用的认识自己，只有在决定中而不是在此之前能够成功？1869年年初，尼采得知了去巴塞尔的聘任。他审视着自己至今的成长过程，以便能够发现，他该如何对这样的任聘做出反应，同时这样自问。以后他该把自己同古典语文学的职业绑在一起。可他是怎样无意中进入古典语文学的？难道这是外在命运那奇特的任性乖张所致？他有过模范的、启发示的语文学老师。普福塔的氛围，他的才华，他的勤奋，他对联想和推断的兴趣——这一切还不足以理解自身的成长过程。在迁往巴塞尔之前不久，他找到下面自我理解的话语。他写道：

> 避免在大学里走向毁灭的感觉，把我赶入严格科学的怀抱。然后是渴望，把自己从艺术爱好的快速的情感变换中，解救到客观的港湾里。(J5,250)

自我检测让他认识到，不是外在的催逼，不是对飞黄腾达和有保障的职业前景，但也不是对语文学的酷爱决定了他的教育过程，而是他显然把语文学选为纪律教育的手段，以抵制诱惑，那来自艺术之酷爱和认识之可怕的视域的诱惑。本能那探索的手(J5,250)显然还没有让他驶向广袤的大海，而只是对他建议，满足于从岸上眺望远方。他的感觉警告他小心自己的要求，所以他曾心甘情愿地，顺从于自己选择的约束。

他首先顺从的是母亲的愿望。她想让他当牧师。他该极力效仿已故的父亲。可是在波恩，一学期后，他就中断了神学课

程，然后仅专注于古典语文学。当然他远未结束同基督教的关系，但基督教关于复活、恩典和因信称义的教义，对他来说已不再具有约束力。当他 1865 年年初，在第一个假期里回瑙姆堡时，母亲大吃一惊，因为儿子示威性地拒绝领圣餐，发生了母子间的激烈争执。她最后泪水夺眶而出。一个姑姑安慰了她，理由是，所有伟大的神圣的男人都经受过怀疑和非难的考验。她暂时平静下，可要求儿子今后要保持宽容的克制。他们之间谈不上对宗教的怀疑。母亲对自己的弟弟埃德蒙这样写道："尽管我们有意见分歧，可我的老大、亲爱的弗里茨是个高尚的人，他真实地解说了生活，确切地讲是时代，只对一切崇高的事物和善感兴趣，鄙视一切平庸，可我经常为我这个可爱的孩子担心。愿上帝关注这颗心"(Janz 1,147)。母亲暂时不想清楚地知道，她那背弃信仰的儿子，内心是怎么回事。而他对强加给他的、仅报告外在事件的限制，进行了抱怨。在 1865 年 5 月的信里他请求：让我们选择别的通信题材(B 2,51)。面对妹妹他畅所欲言。1865 年 7 月 11 日，他给她写了一个短简，谈论宗教和信仰问题方面的思维方式。他说，相信一件安慰人的事比较容易。困难的是直面真理。因为真实不一定同美和善结盟。真理的朋友不能眼中仅有宁静，平和及幸福，因为真理可能非常可憎和丑陋(B 2,60)，所以在这个问题上，人们会分道扬镳：

> 倘若你想追求心灵宁静和幸福，那么请信仰吧，倘若你想做一个真理的追随者，那么请研究吧。(B2,61)

作为古典语文学的学生，尼采首先放弃了对伟大真理的寻找，满足于自己专业的小小的成果。成效显然。这对心灵生活有好处，因为他发觉：

在一件持续进行的迫切的工作中,有着怎样一种令人愉快的安心和升华。(B 2,79)

就是外在的承认也是显著的。当时莱比锡有影响的古典语文学家里切尔[①]提携他,很早就拉他参加版本学的工作,让他为专业杂志撰写文章,并且在一次有奖竞赛中奖励他的一篇论文。就是平时,里切尔也没有吝啬他的褒扬。他说,他还从未有过一位这么有才华的学生。可这个古典语文学的神童始终小心谨慎。1865 年 8 月 30 日在给朋友穆斯哈克(Mushacke)的信中他写道:

多么容易被像里切尔这样的男人决定命运,也许被拖到正是远离自己天性的道路上。(B 2,81)

此刻他将不是被语文学,而是被哲学拖走,因为叔本华[②]的书到了他的手中。1865 年 10 月,在莱比锡的一个旧书店里,他发现了两卷本的《作为意志和表象的世界》,买下后立刻通读,如他在一次自传中所记,事后有一段时间像是在迷醉中蹒跚:由理性,历史意义和道德所安排的世界不是本真的世界,他在那里读到。真正的生命在其后面或者下方轰鸣:意志。在来自 1866 年和 1868 年初之间的、莱比锡时代的信件和文稿中,一种心情激动的姿态豁然显现,几乎可以称之为一种皈依。他立刻恍然大悟,世界的本质,其主体,不是什么理性类的、逻辑的东西,而是一种幽暗的、生机勃勃的本能。最重要的是:通过叔本华关于借

① Friedrich Wilhelm Ritschl,1806—1876,德国古典语文学家。尼采的老师。
② Arthur Schopenhauer,1788—1860,德国哲学家。

助艺术得到解脱的观念，他觉得自己对音乐的酷爱得到了证实。确实存在着对艺术的狂热。青年尼采把这视为人的精神本质对其意志的拘束秉性的胜利。倘若这样的胜利是可能的，那么，尼采认为，人们就可以把对整个人的实质的神圣化和改造(J 3, 298)，当作自己的目标。人们必须获得对于自己生命的控制力，由此证明，人有克制自己的能力。尼采强制自己，连续十四天，夜里两点才上床睡觉，凌晨六点就起身。他给自己规定了严格的食谱，创造了自己的修道院，并且犹如苦行僧般地居住其中。从这样一个苦行僧作坊里，他给母亲寄去淡漠的消息，让她吓了一跳。1865 年 11 月 5 日他写道，人们得决定，自己该愚鲁和快乐地或者聪明和苦涩地生活。人或是一个生命的奴隶，或是自己的主人。但只有放弃生命的财富，才能做到后者。对一个不愿意受兽性拘厄的人来说：

> [生命可以承受]是因为它的负担越来越少，不再有桎梏束缚我们。生命可以承受，是因为它如此就能毫无痛苦地被弃置。(B 2,95)

如尼采 1868 年 10 月给罗德信中写的那样，叔本华吸引他的，是伦理学的空气，浮士德式的气氛，十字架，死亡和墓穴(B 2,322)，而十字架，死亡和墓穴没有让他沮丧，相反对他产生了一种犹如生命仙丹的作用。尼采简直是轻松地接受阴郁的世界图像的挑战。他接受它，为的是检查一下，在不失去生命之乐趣的情况下，他对此能忍受多少。在阅读叔本华的范围内，在早期记录中，术语方面尚未提到“权力意志”，但事实上他已经在试验这个权力意志，因为叔本华的意志否定论对他来说不是否定，而是升华了的赞同，被理解为精神意志对于自然意志的胜利。

内在和外在的生命力量,从叔本华式的观点来看,他觉得是崇高的。1866 年 4 月 7 日,他曾这样写下他对于一场风暴的印象:

> 多么不一样的闪电、风暴、冰雹、自由的强力,没有伦理!它们多么幸福,多么强大,纯粹的意志,未受理智的困扰!(B 2,122)

于是,他在自己周围遇到的人也变得别样。自从叔本华除去了他眼前的乐观主义眼罩后,他的目光变得尖锐,而生命对他来说也变得更有趣,尽管更丑陋(B 2,140),1866 年 7 月 11 日他对穆斯哈克就这么写道。当朋友卡尔·封·格斯多夫(Karl von Gersdorff)由于所敬仰的兄长去世,而变得彻底绝望时,尼采在 1867 年 1 月 16 日对他在信中写道:

> 这是一个你在此之中可以考验自己的时刻,看叔本华的理论中什么是确实的。要是他那主要著作的第四章现在能给你一个丑陋的,阴郁的,令人讨厌的印象,要是它无力把你从外在的强烈的痛苦中提升而出,把你引入那种哀伤但幸福的氛围,那种在聆听高贵的音乐时打动我们的氛围,那种人们在此之中瞧见尘世的躯壳自动掉落的氛围:要是那样,我也许再也不想同哲学有任何干系。满怀痛苦者可以也允许独自对这类事说出一句决定性的话:我们其他人身处生命和事情之激流正中,渴望否定的意志,当作一个无比幸福的岛屿,那我们就无法判断,这种哲学的安慰对深沉悲哀的时刻是否也够用。(B 2,1195)

要是叔本华的安慰对朋友产生了作用，那么，他们两位，弗里德里希·尼采和卡尔·封·格斯多夫，就在哲学家的精神中取得一致。

在一年半后撰写的关于叔本华的论文中，尼采清楚地道出，叔本华对他来说不仅是老师，而且主要是个教育家。他在那里把真正的教育家解释为解放者(1,341;SE)，他帮助一颗年轻的心灵，发现实际的自我的基本法则。解放者也是一个唤醒者。1872年在他《论我们教育制度的未来》报告的第五篇中，青年尼采描述了他第一次接触叔本华著作的时候，如何需要唤醒和有被唤醒的准备。他概括自身的经验：大学生看似生活自由独立，觉得自己就像身处梦幻之中，相信自己能够振翅飞翔，但还是由于不可理喻的障碍，觉得自己被扯了回来。他觉察到，他无法感觉自身，无法帮助自己。尽管他心里产生出骄傲和高贵的决定，可这些决定缺少贯彻的力量。这样他就希望渺茫地沉入于白日和日常工作的世界，但片刻之后就会对此感到恐惧：他不愿这么早地在逼仄狭隘的日常专业中消隐沉没。不过，这一定是他的命运，倘若缺少教育领袖(1,744f;BA)的情况持续不变。对尼采来说，叔本华是这样一位领袖，从他那里散发出他对一个真正的哲学家所期待的影响，亦即能够听从他，因为人们能更信任他而不是自己(1,342;SE)。这样的信任不一定意味着对他学说所有细节的首肯。对他来讲，人的可信度比学说的内容更加重要。所以，即使读了第二次或批判地阅读以后，某些怀疑和异议生发而出，他对叔本华的信任依旧不变。

这第二次的阅读，受这些年中另一次伟大的阅读经历的影响：弗里德里希·阿尔贝特·朗格(Friedrich Albert Lange)的《唯物主义史》。那是当时把唯物主义和唯心主义思想结合起来的一次颇有影响力的尝试。通过朗格，尼采认识了康德的认识

批判论，古典和现代的唯物主义，达尔文主义以及现代自然科学的基本特征，并且较敏锐地注意到叔本华系统中一些理论的缺陷。他记录道，人们对无法认识的“物自体”，不该发表什么意见，也不该说，这个显现着的世界的所有谓项——比如空间，时间，因果关系——必须脱离这个“物自体”。无法认识的事物不该被重新解释为可认识的事物的负片，因为，按照对立的逻辑，对可认识世界的确定也会被错误地带入无法确定的事物中。更不能把“物自体”定义为意志，而这是关于世界那无法确定之本质的一个太过于确定的说法。尽管他明白“意志”是一个基本的，也许是最初的生命力，但他批评，有人让“意志”接受那种康德为“物自体”所保留的绝对地位。

尼采以朗格为依据而发展出对叔本华的新康德主义批判，但是，这丝毫没有改变他同意叔本华哲学两个基本的观念；一方面同意这个观念，即以我们理性的尺度衡量，根据其内在天性，世界不是什么有理性的和精神的东西，而是冲动和幽暗的本能，生气勃勃和没有意义。

尼采坚持的第二个观念，是叔本华以否定意志为题、所描写的一种超验的认识的可能。不是宗教意义中的超验，没有彼岸的上帝插手其间，但还是该有一种克服通常的利己行为的泰然自若的可能。一种对意志之强力的摆脱，一种接近奇迹、被叔本华描写为一种心醉神迷之类型的过程。在这否定的神秘上，让尼采着迷的不怎么是这个“不”，而是一种意志的力量，这个意志反对自身，亦即反对它那通常的原动力。这个意志独自升华至它转而反对自身的那个点，这一点以后被尼采在其第三篇关于叔本华的《不合时宜的沉思》中——在这个关系中人们可以摘引它，因为尼采自己曾宣称，1874 年的这些表述可以回溯到学生时代的思想——称为从兽性的解放：

> [那些]不再是动物的人，那些哲学家和艺术家，圣人(I,380;WB)，[他们成功了。在他们那里，]自我完全融化，其痛苦的生命不再、或者说几乎不再为个人所感受，而表现为所有生物中那最深刻的同感，共感和通感：在圣人身上出现了生成游戏不曾想到的变形的奇迹，也就是那最终的，最高级的人的生成；为了从自身那里得到解脱，整个自然都努力向这一生成奋挣，前进。(1,382;WB)

以后尼采把这意志的转换解释为禁欲和意志的胜利。这个意志宁愿要无而不愿不要。这个被要的“无”，被尼采理解为对有用的、服务于生命的和专注于自我维护的立场的否定。代替贪欲生命的是给出；代替统治的是献身；代替界定的是去除界限，代替个性形成的是神秘的统一。尼采与叔本华联系的地方，正是在叔本华哲学追求一种变化了的生命的地方。

如所周知，对于顿悟和成佛，叔本华仅作了暗示。他自己不是圣人，也未成为法兰克福的菩萨。如他自己承认的那样，他“仅仅”为了哲学和出于对艺术的爱，提到这点。对叔本华来讲，哲学和艺术处在拯救的半道上，它们通过凝神静思，实现一种与世界的距离。这里牵涉到的是一种审美态度，所以叔本华的哲学是一种审美的保持距离的形而上学。正是在这个意义上，它被尼采用来为自己的幻觉服务。同传统的形而上学不同，叔本华那审美形而上学的减负的观点，不处在显现的世界后那被作为“本质”发现的内容中。在传统的形而上学里，这个本质认识渗透到立定世界根基的善中，发现了充分的理由。但在叔本华那里，世界的本质内容不是充分的理由，而是深渊，幽暗的意志，折磨人的存在，黑暗的心脏。“尝试一下，完全自然——这无法

忍受”,叔本华的一则笔记这么写。也就是说,减负不取决于被发现的本质的“什么”,而取决于保持距离的认识的行为,也就是说,取决于“怎么”。这个审美的世界距离意味着:眺望世界,同时“完全不积极地被卷入其中”。这个审美的距离保持打开一个超验的点。它得保持虚空。没有意愿,没有应该,仅仅是一个存在,它完全成了看,成了“世界之眼”。

尼采称叔本华的世界释负的这个阿基米德点为神化的形体(1,362;SE)。当他使用这个表达方式时,他已经发展出他关于狄俄尼索斯和阿波罗的基本生命力的理论。所以,我们在神化的形体上能够重新认出他关于阿波罗[①]式被压抑的以及受洗涤的狄俄尼索斯的天性的观念。同叔本华不一样,尼采更强烈地受到狄俄尼索斯天性的吸引,他要更近地靠向深渊,因为他猜想里面有更诱人的秘密,以为自己不会眩晕。但是,这个差异一时改变不了他的意向,把叔本华当作榜样。

这个榜样性究竟处于何处?对尼采来讲,它处于这个哲学家那全然自信、庄严堂皇的举止中。这个逆时代精神而动的人,作为生命的法官说出他的判决和道出他的谴责,以他那否定的哲学同时作为生命的改革者(1,362)出场。也就是说,叔本华做了尼采以后称之为价值颠覆的事。他对哪些占据统治地位的价值提出了异议?当尼采为叔本华谴责和想克服的世界画像时,他描写了自己当下。尼采以为,这个世界充塞着焦躁不安和专心一意考虑自己的众生:

> 从未有人这么考虑自身,他们为自己的日子耕种和栽培,向着幸福穷追不舍,似乎一夜之间就得到手:

① Apollo,希腊、罗马神话中的太阳神。

> 因为也许后天所有的狩猎季节将告终结。我们生活在原子和原子论的混乱的时代。(1,367;SE)

在那种把我们引向兽性或僵直的机械状态(1,368)的原子论的革命中,谁来树立人的形象?

尼采提到三种能让人想起自己较好的可能性的形象:卢梭,歌德,最后还有叔本华。卢梭寄希望于同自然的修好如初,文明的自然化。歌德式的人物悠闲好思,以明智的放弃和高雅的风格同生活环境和睦相处。而叔本华式的人物的最终发现,人的所有秩序是这样安排的,即生命那悲剧性的和无意义的基本特征未被查觉。通常的生命是消遣。尽管这可能让人坠入绝望,叔本华的人物要求揭开莫耶[1]的面纱,他担当起诚实的自愿的痛苦,而这种痛苦帮助他:

> 扼杀他的自我意志,为全然地推翻和颠倒他的本质做准备,而生命的真正意义就是促成此事。(1,371;SE)

尼采称此为一种*英雄般的履历*(1,373)。他还不知道叔本华那封给歌德的自白式的信。哲学家在这封信中正是在这个“英雄般的”意义中阐述自己。信的这段是:“心中不存有问题,这样的勇气造就哲学家。这样的人一定像索福克勒斯[2]的俄狄浦斯,追寻着去弄清他自己那可怕的命运。他不知所措地不断追寻,即使他已经预感到,答案中会产生出对他来说最最骇人的

---

① Maja,印度哲学中的幻想宇宙,其形象为面纱遮身的美女。

② Sophokles,约前496—前406,古希腊悲剧作家。

结果。”事实上，叔本华真的觉得自己像是英雄，正如尼采以后看他和评价他的那样。在1874年的论文中，尼采称他为一个天才。

一个天才的卓荦体现在哪里？尼采的回答是：哲学中的一个天才是一位思想家。他重新确定此在的价值。

> 他是事物之尺度，价值和分量的立法者。（1，360；SE）

对青年尼采来说，哲学是一项有力的干预生命的事业。它不仅仅是对生命的一种思考的、反思的描摹，还促成生命的改变。哲学已经是这样一种改变。思维是行动。这当然不是指每种思维和每个思想家。得有思想家的一种特殊魅力和一种生机勃勃的思的力量参与其事，以便真理不仅仅被找到，而且能够成为现实。十年后尼采在《人性的，太人性的》一书中称那些能让自己的思想成为现实的哲学家为“精神上的暴君”（2，214；MA I），而且在古希腊找到最纯粹地具有这种特征的人。巴门尼德[①]，恩培多克勒[②]，赫拉克利特[③]，柏拉图[④]，他们都想以纵身一跃到达一切存在的中心（2，215）。人们不该受间或错综复杂、冗长烦琐的论证之链所迷惑。这些暴君并非通过这样的途径获得他们的真理，这仅仅是事后的演示，烦琐的恫吓和逻辑的放纵。这是事先的准备和事后的工作。而事实上，这些哲学的英雄们想完成进入真理的跳跃后，试着跃入读者的心中，发布他们的绝

---

① Parmenides，约前515—？，古希腊哲学家。

② Empedokles，约前490—前430，古希腊哲学家。

③ Heraklit，约前550—前483，古希腊哲学家。

④ Platon，约前482—前348/347，古希腊哲学家。

对命令，促使一些人或一个完整的社会，同现在不一样地看待、体验和进行生活。可是，这样的暴君的时代已经成为过去。现在流行的是乌龟的福音(2,216;MA I)。“真理”不再在跳跃中夺得，也不再被专横地强加给人类。哲学失去了权力意志，凯歌高奏的是那类人，他们此刻正哲学地和历史地对伟大的古代“真理”进行精雕细琢。

作为古典语文学家，青年尼采也同古代伟大的哲学伟绩打交道。当他通过叔本华，经历了这样一种精神的暴君的意外回归的时候，就这样想象着当时的形势。和叔本华的接触，这对语文学的工作是有后果的。1867 年底，尼采在他的笔记本中写道：

> 知道有无数平庸的家伙研究的确影响深远的事物，这是一个可怕的想法。(J 3,320)

他计划写一篇关于德谟克利特[①]和关于“古代和近代文学研究史”的文章。如他 1868 年 2 月 1 日写信告诉罗德的那样，他想在文章里想告诉语文学家们大量严酷的真理(B 2,248)，比如，我们仅从很少几个伟大的天才那里获得了所有的启蒙思想，而且这种创造性恰恰出自那些没有进行过语文学和历史学研究的人。他们自己把一些东西公诸于世，对其他的作者没有进行评论，编纂，解释，分类和吸纳。原创者确定自己和确立自己的地位，从属者、语文学家以及历史学家们，把伟大化小，因为他们缺少创造性的火花(B 2,249)。

1867 年这年的秋天，尼采心中萌发出这样的渴望，从评论

---

① Demokrit，约前 460—前 370，古希腊哲学家。

和编纂者的队伍中走出，自己当一个创造性的作家，即使依旧在语文学领域。他在自己的文字中发泄了他对语文学工作的按部就班的不满。必须最终停止在传统的杂物间里到处乱翻，必须停止反刍(J 3,337)，语文学得认识到，他们对真正有趣的对象的储存终将耗尽，重要的是，以一些伟大的思想推陈出新，从事有前瞻性的事业：

> 人们能做的最好的事，是对英才、事件和有个性者的有意识的和诗学的新创造。(J 3,336)

尼采还没到这一步，能视自己为天才。当然，回过头来看，关于“叔本华作为教育家”的观察，当时就配享有“尼采作为教育家”的名称。1867 年还没有想到这点。不过，仅仅当语文学家，这对他来说太微不足道。他清楚地预感到了自己的作家身份。所以他恍然大悟，知道自己缺少风格。我长时间地生活在一种对风格的无知中(B 2,208)。1867 年 4 月 6 日，他在给卡尔·封·格斯多夫的一封信中这样写道。一个绝对命令，他说，带着这样的指示唤醒了他：你应该和必须写作。在这样的时刻他惊讶地发觉，他做不到这点。手中的笔突然瘫痪。他在莱辛[1]，利希滕贝格[2]和叔本华那里学习风格准则，可美惠三女神不愿接近他。该如何是好，才能让一些快活的精灵在风格上摆脱束缚？他束手无策，但主意已定：他将进行自我修炼，他将带着自己是初出茅庐的意识训练。他终于下定决心，把这样伤人自尊的认识，我在德语方面全然没有风格，当作礼物认可。因为，谁想成

---

① Gotthold Ephraim Lessing，1729—1781，德国作家。

② Georg Christoph Lichtenberg，1742—1799，德国作家。

为作家，他就必须意识到我们风格艺术的白板状态[1]。

但是，尼采依旧还身处语文学的责任圈内。他上大学时选择了这个专业。结束学业之前，当他接到巴塞尔大学那使人荣耀的古典语文学教授聘书时，它还继续让他着迷。不过，作为目光超越自己专业藩篱、又发现了自己对于写作和哲思之痴迷的语文学家，他相信自己有力量，给自己的专业增添一种生机盎然的气息。

把人工的、甚至做作的东西转变成某种生存过的东西，他称这样的过程为一种第二天性（J 3，291）的生产，并在他 1867 年的“履历”中解释这个概念。那是他退役后，以步兵为例写下的。这个步兵在开始操练时担心，要是他受人引导，有意识地抬腿，他简直不会正常地走路。不过，一旦行军进入血肉，他走路就同以往一样自由（J 3，291）。第二天性的概念对尼采来说就获得中心意义。1882 年，有朋友指责他，他的自由精神说根本不符合他的天性，因此他过分夸张了。为此他在给汉斯·封·毕洛夫（Hans von Bülow）的一封信中为自己辩护说：

> 好吧，就算这是“第二天性”：不过我会证明，带着这第二天性我才真正获得了我的第一天性。（B6，290）

所谓的第一天性，就是使人如此的、给人打上烙印的、人在自身和自己周围碰见的东西，亦即习俗，命运，环境，性格。所谓第二天性，是人自己创造出来的东西。尼采年轻的时候，就已经发现语言和写作是一种权力，允许他造就自身。

---

[1] tabula rasa，哲学用语，指人出生时未受外界和自身经验影响的纯净的心灵。

运用语言进行自我塑造，这成了尼采的酷爱，而这种酷爱给他思维的不容混淆的风格打下印记。在这个思维中，发现和臆造的界线模糊不清，哲学成了语言的艺术作品和文学，其结果是，思想不可分离地陷于语体中。尼采的语言的精湛技巧，它变幻出的东西，只能在大量损失其明晰性的情况下用其他话语重述。尼采意识到他的洞见同这些洞见之稀有的表达方式的不解之缘，所以心存疑虑，他是否有可能，形成一种“流派”。他认为自己和他从自身中创造出的东西是无法模仿的。尼采暗自感到，自己处在可以言说和不可言说之交界处，他在那里试验着他的自我塑造。

在自我塑造和一种第二天性的创造方面，同这独一无二的语言一样，思想也该共同作用。这会给予文字神秘的趣味(5,239)。人们将看到尼采利用其文字的舞台，如何在他的思想上立刻检验其作用，即思想对他产生的作用。他的著作总是给出两者，思维和思维者。尼采不会局限于发展思想，相反，他会展示，思想如何从生命中迸涌而出，又回击入生命，并且改变他。他将检验思想的力量，看它们是否能抵抗他所忍受的肉体的痛苦。他要求，思想必须能被吞食，这样它们对他才有价值和意义。谁像尼采那样不断地询问，我该怎样组织思想，思想又能从我身上创造出什么，他就不可避免地必定成为他思维的自我表现者。

尼采开始把自己当作哲学的作家设计。他从语文学出发，起身漫游，带着忐忑不安的希望进入陌生之地，找到一个能在那里栖息的目的地(J 3,336)。正是在这个生命阶段，尼采亲自认识了里查德·瓦格纳[1]。1868年10月8日，在这次见面前的几

[1] Richard Wagner，1813—1883，德国音乐家，作家。

星期，尼采在给罗德的一封信中带有一些批评色彩地表示了对瓦格纳的意见。他把他描述为一个吸收着所有艺术趣味和消化着业余爱好的时尚的代表(B 2,322)。而他在叔本华那里所喜欢的，伦理学的空气，浮士德式的气氛，十字架，死亡和墓穴等，他在瓦格纳身上也欣赏到。约三个星期之后，他去听了一场音乐会，音乐会上上演了《特里斯坦和伊索尔德》以及《名歌手》的序曲。他打算保持距离，可没有成功：

> 我没能做到，面对这样的音乐保持批评式的冷静；我的每根血管，每根神经都在震颤。很久以来我未曾有过这样一种经久不息的着迷感觉。(B 2,332;27. Oktober 1868)

在莱比锡，在东方学家海因里希·布洛克豪斯(Heinrich Brockhaus)的家里，有人谈到这个有天分的大学生和音乐爱好者弗里德里希·尼采。在此做客的瓦格纳表示，愿意认识一下这个年轻的古典语文学者。尼采受到邀请，兴奋得忘乎所以。他在裁缝那里定做了一套新的礼服。衣服虽准时送到，可他却不能立刻付款。裁缝帮工打算带着衣服离去，被尼采紧紧抓住，两人动了手，各自抓住对方的裤子。帮工是胜者，带着衣服离开。我冥思苦想，尼采对他的朋友罗德描述这个景象，穿着衬衫坐在沙发上，打量着一件黑色晚礼服，思索着穿着它与里查德见面是否得体(B 2,340;27. November 1868)。他穿上了它，怀着激动的浪漫情绪。在布洛克豪斯家里，他遇到一个友好和亲热的社交圈。瓦格纳向他走来，说了些恭维话，询问，年轻人是如何熟悉他的音乐的。谈到了哲学，瓦格纳带着无法描述的热情谈论叔本华，称他为唯一认识音乐之本质的哲学家。瓦格纳用

钢琴演奏了《名歌手》中的几个片段。尼采感到自己似乎着了魔。告别时，大师非常热情地同他握手，邀请他去特里布申作客，讨论音乐和哲学。

尼采迁往巴塞尔后，去临近的特里布申造访的机会到了。他受到了相当友好的接待。瓦格纳心怀谢意地欢迎每个新的崇拜者。第一次的访问在 1869 年圣灵降临节后的星期一。事后尼采给里查德·瓦格纳写道：

> 非常尊敬的先生，我很久以来就想不带任何拘束地说出，我对您怀有何种程度的感激之情；我一生中最美好和最崇高的时刻真的同您的名字连在一起，此外我只认识一个人，这就是您伟大的精神上的兄弟阿图尔·叔本华。我以同样的尊敬、甚至怀着虔诚之情想着他。(B 3,8)

第一次访问后在特里布申的幸福日子经常得到描述：湖畔的共同散步，柯西玛·瓦格纳挽着尼采的手臂；在熟人圈内愉快的夜晚，一起读了 E. T. A. 霍夫曼[①]的《金罐》后，柯西玛称自己为奇妙的蛇塞佩狄娜，瓦格纳称自己是魔鬼般的档案馆馆长林德霍斯特，而尼采就称自己为耽于梦幻和笨拙的大学生安泽穆斯；在巴塞尔为柯西玛购置葡萄酒杯，带金星和小点的丝网眼纱，一个木雕耶稣像和其他玩偶，又帮忙布置圣诞节镀金苹果和核桃，审读里查德·瓦格纳自传的毛样，那时尼采表现出的勤奋热心；1871 年圣诞节第一天的早晨，一个小乐队在楼道间里演奏后来以《西格弗里德——田园景色》闻名的乐曲，作为对柯西

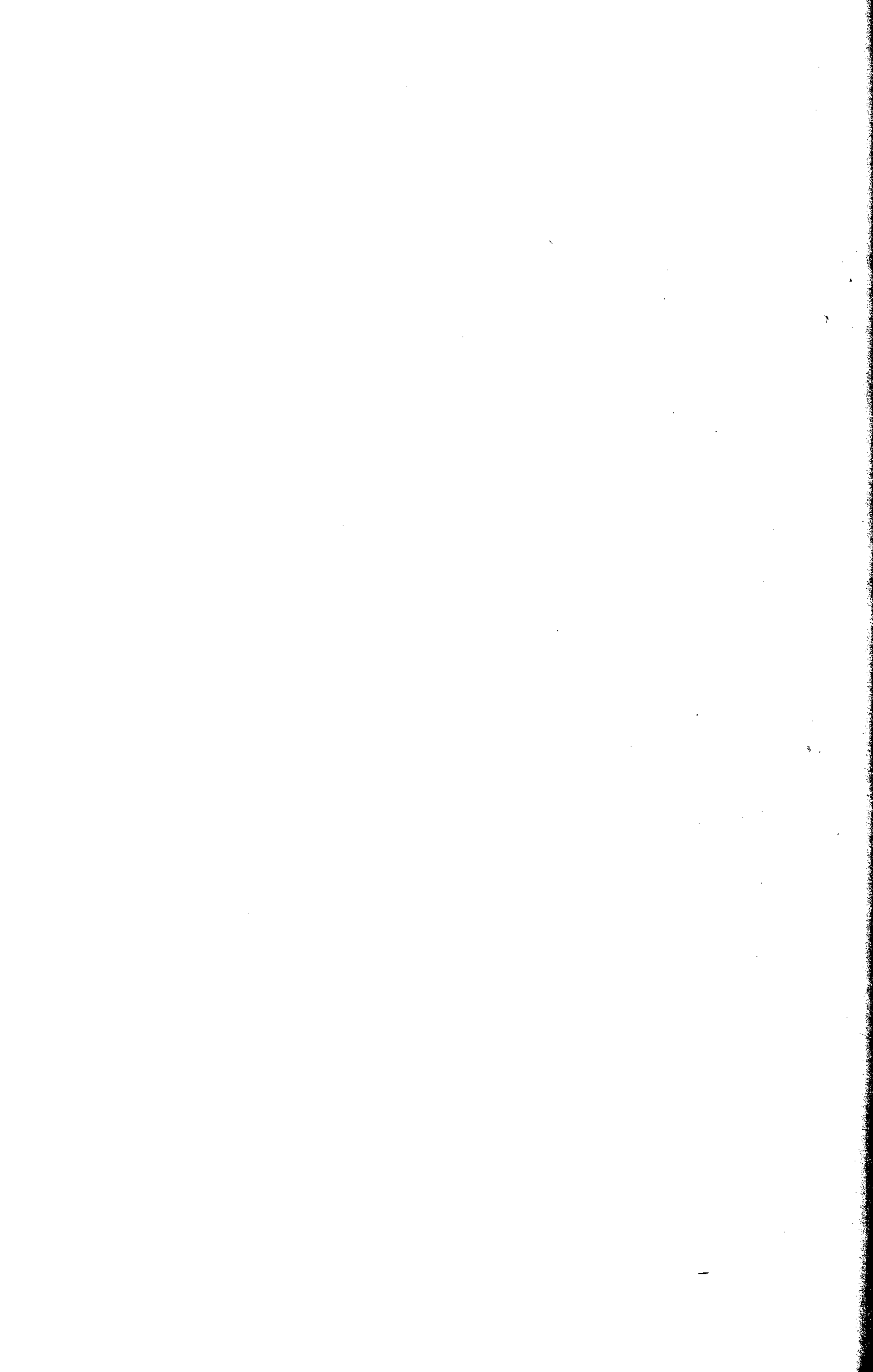
---

① E. T. A. Hoffmann，1776—1822，德国作家。

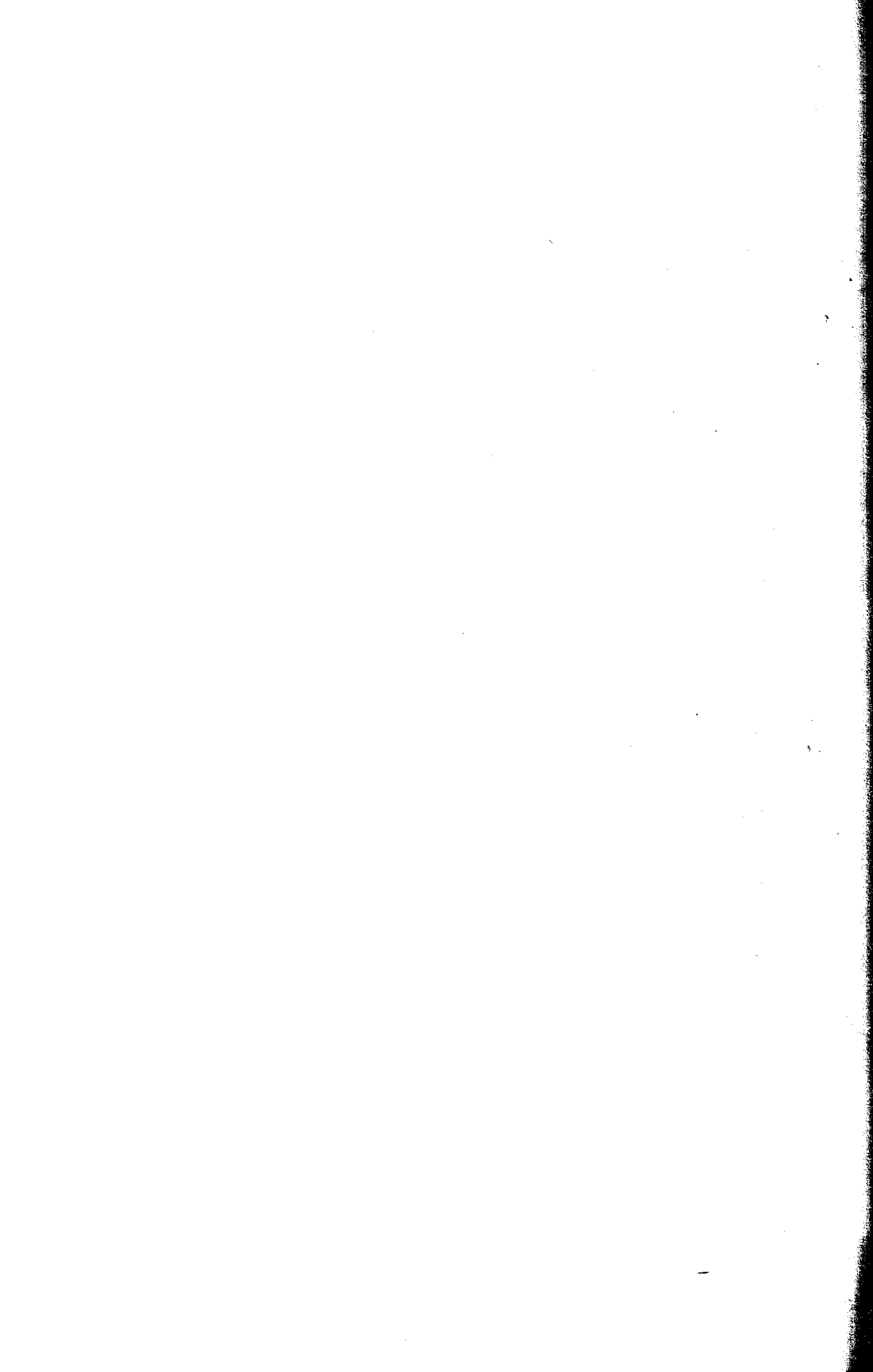
玛的生日祝福；尼采在钢琴旁即兴演奏，柯西玛在这样的场合有礼貌地仔细倾听，而里查德·瓦格纳则带着有保留的微笑离开房间。

里查德·瓦格纳很快就对尼采的能力有了一个印象，尤其是发现了他的优点，由此他相信，尼采能为己所用。“您可以”。瓦格纳写道，“替我行使我的许多使命，甚至完整的一半！”他为哲学冥思苦想，就像尼采为音乐一样，但是从中没产生什么结果。不过，哲学对他来说就像音乐对尼采那样同样重要。可以奇妙地互相补充。尼采该继续当语文学家并且“指挥他”，反过来语文学家该受音乐家的引导和激励。1870 年 2 月 12 日，瓦格纳写道，“请您展示一下，哲学何为。请帮助我，实现伟大的‘文艺复兴’。在这复兴中柏拉图拥抱荷马，而荷马心中充满柏拉图的观念，这样才成为至高无上的荷马”(N/W I,58)。

瓦格纳鼓励年轻的教授，在古典语文学中作出大胆尝试。尼采接受这种鼓励。为了帮助实现瓦格纳以模糊的语言表达的“伟大的文艺复兴”，他开始写他的悲剧之书。他预感到，这也许不会在行业内让他取得进步，但会让他更加接近自身。这是语文学领域里的一次离经叛道，不过已经是在那个叫“人”的内在世界的探险者和环球航行者(2,21;MA)的风格中进行的。还是在语文学的土地上，但尼采已经用舞蹈的意志写下他的第一部杰作，《悲剧的诞生》。



第四章



—

存在的纷乱。《悲剧的诞生》的诞生。基底的残酷。尼采在战争中。奴隶。道德思维对抗审美思维。对起义的害怕。对文化的隐秘的透视。在可怕的事物前的幻灯片和隔板。狄俄尼索斯的智慧。

1868年6月2日,尼采对他所尊敬的古典语文学老师和提携者里切尔教授的妻子索菲·里切尔承认,他在寻找允许他把语文学和音乐结合起来的机会:

> 也许我会找到一个语文学的题材,能够对它进行音乐的处理。那样的话我将像个婴孩那样结结巴巴,像个不懂艺术的人那样收集画像,在一个古代维纳斯头像前昏昏入睡,尽管这描述的"过度的匆忙"——情有可谅。(B 2,299)

这是在认识里查德·瓦格纳之前写下的话,牵涉到一个青年古典语文学家的白日梦。他已经出色地掌握了他的专业,而带着必要的礼貌和2/2拍子记下清醒的思路(B 2,299),这让他

觉得无聊。

音乐地处理一个古典语文学的题材，这对他不仅意味着让音乐主题化，而且意味着创造一种音乐，它意外地不是用音符，而是用文字写出(B 2,298)。尼采寻找一个允许他用文字作曲的题目。同里查德·瓦格纳相遇后他发觉，他许久以来已经把它握在手中：希腊悲剧。同瓦格纳相遇之前，他已经对它作了研究，但直到此后他才在那里发现了存在的纷乱，一如在这悲剧之书的一个前言草稿中说的那样(7,351)。

写下这第一本书的时候，尼采在注视语文学行业时还感到有这个义务，用一份出色的出版物为自己那缺少博士学位和教授论文的早年的教席聘书辩护。以后，在1886年的自我批评的尝试(Ⅰ,Ⅱ;GT)中已经不见他提及这类动机。在回溯往事时，尼采把自己描述为一个：

> “陌生的神”的信徒，他在学者的风帽下，所想的仅仅是寻找幻想的同道，并且把他们吸引到新的隐秘小径和舞场上。(1,14;GT)

希腊悲剧——就是一个舞场，在那里，人会被扯入存在的纷乱。

在这本悲剧之书的形成过程中，可以相当清楚地看出单个的工作步骤。首先是两篇公开的讲演，1870年1月18日的《希腊音乐剧》和1870年2月1日的《苏格拉底和悲剧》。

在第一篇讲演中尼采展开了关于希腊悲剧产生自狄俄尼索斯节日的论点。此时他完全还留在同时代古典语文学的框架内。尼采从巴塞尔大学图书馆借了关于希腊悲剧的一本权威著作，卡尔·奥特弗里德·米勒(Karl Otfried Müller)的《希腊文

学史》(1857)。书中提到了作为狄俄尼索斯崇拜的希腊戏剧的萌芽。书中还描写了富有启发性的细节,比如舞蹈者以山羊皮和狍子皮当自己的服装,他们的化装和他们的"要求走出自身,成为自己的陌生"(Latacz 38)。不过,同关心保持距离的古典语文学不一样,尼采试图置身于这些节日的谵妄中,但博学的制动铁鞋却妨碍了他,因为清晰的理想,损害体验隐晦的冲动的准备,而在艺术的帝国里,所有的生长和生成都必须在深邃的黑夜中发生(1,516)。尼采要进入这样的黑夜。他描写了激动和兴奋的大众的心醉神迷和狂喜无度。他把它们同被有些学者称为大众瘟疫的中世纪的舞蹈病相比。学者们这种轻蔑的论断如何没有道理,正是表现在以下的事实中,即在古代,这种所谓的大众瘟疫,亦即狄俄尼索斯的节日狂欢,催生了希腊戏剧,并赋予它活力。尼采继续写道,现代艺术的不幸在于,它们不是产生于这种神秘莫测的源泉(1,521)。在舞台上,心醉神迷和狂喜无度如何导致悲剧?尼采描述了这个过程的单个阶段。个体在迷醉中失去他个体性的意识;他在激动的庆典活动中消隐,同庆典融为一体。在这样激动的集体性躯体中,幻觉和图像循环往复,已被融化成统一体的个体借此互相感染。狄俄尼索斯的狂热者相信,见到和经历了同一情景。可是,从这种眩晕中苏醒的瞬间每次都会返回,人人都又回落到他的个体中。这是进入清醒的困难和冒险的过渡。这是一种要求仪式的陪伴和坠落的过渡。在狄俄尼索斯之节日结束时的悲剧演出,不是其他什么东西,而是从集体眩晕中走出,回到城市日常生活中的过渡仪式。尼采写道,阿提卡的戏剧之所以能够产生,是因为在剧院的演出场地上留下了某些这种狄俄尼索斯的自然生命的东西。

狄俄尼索斯之自然生命的哪些方面得到了保留?仪式的游戏把两者搬上了舞台:在集体事件中的瓦解和个体化。那里主

角们在舞台上,这里是合唱歌舞队。倘若在悲剧中个体走向毁灭,其原因是,一个人要为自己是个体的罪责而受惩罚。比个体存活得更长久的是合唱歌舞队。所以主角们在舞台上的表现,好像他们是合唱队的一个幻觉。借助合唱歌舞队,尼采说,悲剧作家把观众同他的幻觉搬上了舞台。阿提卡的剧院观众想要着迷,倘若他中午时分在空旷的天宇下坐到宽阔的圆弧形的石头阶梯上,愿望就会实现。他节日般地神情欢快,准备被变幻,从自身走出。这时音乐声响起,节奏铿锵的合唱,使歌手和听众的身体激动起来。浓重的气氛形成。当单个的形象走上舞台时,似乎从气氛的生命和活动中产生出共同的幻觉:主角们在合唱歌舞队前表演,起先仅是一个,然后则是多名。

虽然他们的个体性间或地战胜集体合唱队,不过他们始终还是个体人。他们站了出来,如尼采所说,他们是活生生的不谐和。同往常的不谐和情况一样,舞台上形成一道张力弧线:主角们作为单个声音从合唱队中分解出来,展示出他们那不谐和的游戏,然后重新在合唱歌舞队的齐唱中隐没。不谐和的个体人无法长久支持。要是他隐没,就返回到音乐的怀抱中,合唱歌舞队重新把他接纳。人物和情节从音乐中升腾而起,就像岛屿从大海中突兀而出。合唱队及其音乐无所不在。舞台上发生的一切,都是公开的,在明亮的灯光中,什么也瞒不住合唱歌舞队,个体人无法藏身,音乐世界会把他吞噬。音乐,尼采说,在希腊人那里的任务是:

> 把主人公的……受难在听众那里转变为最深切的同情。(1,528)

希腊悲剧把词语和音乐之间的权力关系带上舞台。主人公

掌握语言，但是，合唱歌舞队的音乐控制着词语制造者。词语受到误解和曲解，它不是出自心灵的最深处，也到达不了那里。它在存在的边缘生存和飘荡。音乐则不同：

> 作为人们到处都理解的真实和普遍的语言，它直接击中心灵。(1,528f.)

在这第一篇讲演里，尼采已经暗示，悲剧将为什么而碎裂。因为词语的成功。逻各斯战胜了悲剧的激情。一旦语言从音乐中自我解放，过度地使用自己的逻辑，悲剧就成为过去。语言是什么？意识的一个器官。但音乐是存在。随着悲剧的没落，存在同意识不再协调一致。意识对存在封闭。变得肤浅。随着古代激情的悲剧的没落，对尼采来说开始了新的逻各斯的悲剧。尼采以为，我们还身处这样的悲剧中心。

就悲剧来自狄俄尼索斯节日而言，尼采一直还局限在时代的古典语文学的范围内。可是，他的第二篇讲演的论点，即他在第一篇讲演结束时，以对悲剧由于其知识化而产生碎裂过程(1,530)的提示，他肯定对古典语文学展示出一种挑战姿态。所以他也留意到，暂时不让他的老师里切尔见到这个讲演。可是后者终于还是听说了此事，一如人们可以想象的那样，对此不怎么高兴。似乎是不得不为自己过于自由的孟浪而负荆请罪，尼采协助老师编撰一份《莱比锡社会语言学年鉴》，勤勉认真地完成了一项古典语文学的工作。

关于《苏格拉底和悲剧》的讲演，如尼采1870年2月对他的朋友罗德说的那样，引起了恐惧和误解(B3,95)。这个讲演怎么会令人恐惧和遭受误解？

尼采批评了对意识的高度评价。他认为苏格拉底思想的成

功,即为了是善的,一切必须是有意识的(1,540),是灾难性的。首先,悲剧由此被摧毁,其次创造性的下意识从根本上受到限制和阻碍。苏格拉底制约了音乐的权力,并且用辩证法取代它。苏格拉底是一个灾难,他启动了置存在的深邃而不顾的理性主义。苏格拉底是一种缺少智慧的知识的开端。就悲剧来说,命运的激情受到权衡、阴谋和计算的排斥。生命力的表现成了精心设计的阴谋诡计的表演。原因和结果的机械论排斥了过错和赎罪的关联。舞台上不再歌唱,而是议论。舞台上的事件失去了它的秘密,主人公受难,是因为他们打错了算盘。悲剧的基调云消雾散。我们觉得,尼采说:

> 似乎所有这些人物不是由于悲剧事件,而是由于一种逻辑而走向而毁灭。(1,546)

尼采把苏格拉底看为一种影响深刻、直至今日的文化转变的征兆。知识的意志战胜了神话的生命力、宗教和艺术。人类的生命从其本能和酷爱的黑暗根底脱身而出。存在似乎得在意识面前为自己辩护。生命要显露自身,辩证法战胜了命运之幽暗的音乐。乐观主义的希望苏醒,即生命能由意识纠正,引导和计算。尼采写道,因此音乐剧就由于妄想,意志和痛苦而死去,但不是永远地死去。尼采的讲演以关于希腊悲剧之可能的回归的简短提示结束。没有提到里查德·瓦格纳的名字,不过,每个听众也许都会发觉,说的是他。

倘若这革新了的音乐剧能够为人接受,那么在一个受科学影响和乐观向上的时代里,它也许能重新激发对悲剧性的深渊的感受力——这是尼采在他讲演结束时提出的问题。他暗示,当下音乐剧的命运依赖于它的对手、我们时代的苏格拉底主义

的强度。尼采那原始的讲演草稿曾寄给在特里布申的瓦格纳。它以这个句子结束：

> 这个苏格拉底主义是今天犹太人的评论：我不再多说一个字。（14,101）

这个起瓦解性作用的认识的力量可以被视为一种“犹太人的”原则，这虽然属于瓦格纳家族的基本信仰，也许尼采就是从那里得到的。可是，柯西玛觉得有必要，给予这个年轻的崇拜者策略上的提醒。“现在我对您有一个请求”，柯西玛在 1870 年 2 月 5 日写道，“就是别去捅马蜂窝。您懂我的意思吗？请您别提犹太人，尤其别随意；倘若您以后想迎接恐怖的战争，那随您的便，但别一开始就这样，以防止在您的道路上一切变得杂乱无章，纷纷扬扬（……）从心底里讲我赞同您的说法，这您知道”（N/W 1,52）。

就是瓦格纳也对尼采的报告大加赞赏。他同意他的所有观点，但对尼采“这样说出新想法”的这种“大胆”，承认了自己的“吃惊”（N/W 1,50）。同柯西玛一样，瓦格纳建议要小心，“不过我为您担心”，他写道，“衷心地祝愿您，不要毁了自己”。然后他提议，尼采该在一篇“范围更加广泛的论文”中铺展他的想法。

有一些事实表明，尼采接受了这个建议，制定了他那悲剧之书的计划。他感受到对于伟大事件的一种独特的预感，这些事会发生在他身上，而他将促成它们的实现。1870 年 2 月中旬他给罗德写道：

> 现在，科学、艺术和哲学在我心中打成一片，我肯定什么时候要生产出半人半马的怪物来。（B3,95）

1870年初夏，尼采有了一个想法，并马上发觉借助于它，不仅能理解和评判古代文化，而且完全能根据其原动力和生命力，从根本上理解和评判文化。这里牵涉到对文化之对立的基本力量的共同作用的发现。尼采以两位神祉的名字，阿波罗和狄俄尼索斯，为这个文化命名。在1870年夏天写下的论文《狄俄尼索斯的世界观》里，他第一次使用了阿波罗的和狄俄尼索斯的这对矛盾体，作为阐释希腊悲剧的钥匙。

在这最初的两篇讲演中展开的思考把他引到这个发现的门槛前。第一篇讲演述及悲剧出自狄俄尼索斯的节日；在第二篇讲演里他谈到苏格拉底的*阿波罗的明澈*(1,544)。现在他明白了，悲剧表现出这两个基本动力的妥协。热情和音乐是狄俄尼索斯的，舞台上的语言和辩证法是阿波罗的——两者相加，产生出对幽暗的命运之力的意识明确的表现。

在第一篇论述中，尼采把阿波罗的和狄俄尼索斯的，理解为艺术的风格特征。阿波罗是形式、明澈、固定轮廓、白日梦的神，尤其是：个体性的神。雕塑，建筑艺术，荷马的众神世界，史诗的精神——这一切是阿波罗的。而狄俄尼索斯是解体、迷醉、狂喜和恣意纵欲的狂野之神。音乐和舞蹈是受到偏爱的形式。阿波罗的魅力在于，人们无时无刻地不忘艺术性，对距离的意识始终得到保持。而在狄俄尼索斯的艺术那里，界线模糊不清。受音乐、舞蹈和其他艺术的魔幻作品感染的人失去距离。在迷醉中对迷醉的意识消失不见。狄俄尼索斯的幻想者不是从外部打量自己，而阿波罗的喜爱者始终保持反省状态。他享受着自己的兴奋，没有全身心地陷入。阿波罗面向个体，狄俄尼索斯致力于消除边界。

对审美原则的分析，开始扩展为对人类存在的形而上学之基本条件的一种大胆概括。叔本华的哲学在尼采这里获得了发

展机会，因为狄俄尼索斯被理解为本能意志的世界，而阿波罗主管表象，亦即主管知觉。对叔本华主义者来说，从这样的情况中毫无疑义地产生出这样的结果，即狄俄尼索斯首先表现的是原始和基本的生命力；其次，这个生命层次尽管是创造性的，但同时也是残酷和卑劣的，就像叔本华也把意志的世界视为创造性的，残酷的和卑劣的一样。

随着把艺术的风格特征——阿波罗的和狄俄尼索斯的——重新解释为形而上学的生命力，1870 年夏，尼采迈出他知识的生涯中决定性的一步。从此刻起他手中握有一把钥匙，依靠它的帮助，他相信自己能理解各种文化的隐秘，以及它们的历史和将来。

尼采的幻象是，狄俄尼索斯自身就是可怕的生命进程，而各种文化不是别的什么，而是脆弱和不断受到损害的、在此之中建立一个有活力的区域的尝试。文化使狄俄尼索斯的能量得到升华；文化的机构，仪式和意义的赋予是代理和代表，本真的生命实体对它们进行消耗，又和它们保持距离。狄俄尼索斯存在于文明之前和文明之下，它同时是可怕的事物那有威胁又有诱惑力的领域。

狄俄尼索斯身上具有的诱惑力，是一种三重的界限去除，一种三重的对个体化原则(1，554)的克服。人去除自己同自然的界线，觉得自己与它同为一体。他在恣意纵欲中，在爱情和大众的迷醉中去除与别人的界线。而这第三条栅栏在个体的内部被搁倒。意识为无意识敞开大门。这种三重的界限去除，必定被一个自我、这个恐惧地抓住自身之本体的自我，体验为是威胁性的。而与此相对，甘愿兴高采烈地覆灭的是狄俄尼索斯。

1870 年夏，当尼采写作他的文章《狄俄尼索斯的世界观》时，德法战争开始。这引起了悲剧的和英雄主义的基本氛围。

因为尼采把战争的爆发作为狄俄尼索斯的突破来经历。1870年6月16日他给罗德写信说：

> 我们那整个受磨损的文化倒在可怕的恶魔的胸前。(B3,130)

恶魔指的不是法国，如尼采在别处所说，而是那个军事的天才(1,775)。他突破了文明那薄薄的外壳，他是生命的紧急事件。在对狄俄尼索斯的理解中已经暗示过的东西，现在在他对战争的反应中显而易见：基本意志的狄俄尼索斯世界同时是赫拉克利特的世界，因为在赫拉克利特的学说里，战争是一切事物之父。

在真理的这个时刻，因为存在那可怕的基底展现出来(B3,154;7. November 1870)，尼采无法继续坐在写字桌旁。他报名上前线当卫生兵，尽管柯西玛·瓦格纳劝他别这样做，建议他，宁愿把雪茄而不是把自己寄给士兵(9. August 1870;N/W I,96)。尼采只是在9月在西部战场上呆了两个星期；当人们把战场上的死尸收集起来时，他也在场，还帮助运送了一次伤员，并且染上了痢疾和白喉。1870年9月11日，他给里查德·瓦格纳写道：

> 我就这样在短短的四个星期之后恢复正常工作，又被抛回自身。(B3,143)

从此刻起，尸横遍野、濒临死亡和伤残者们的骇人图像(B3,146)，他再也挥洒不去。他知道，当他把狄俄尼索斯的世界观，当作此在之良药和对此在之恫吓手段和恐怖性的美化和

神化(1 ,570;DW)的时候,他是在说什么。在为里查德·瓦格纳所写的一篇悲剧之书的前言草稿(1871 年 2 月)中,有这样的话:

> 我也怀有自己的希望。当大地在战神阿瑞斯的脚步下颤抖,是这些希望让我能够不间断地、就是身处战争那极端恐怖的场合中,也致力于对我的题目的观察。是的,我回忆起在一个孤寂的夜晚,同伤员们一起躺在货车车厢里,护理着他们,我的脑海里想着悲剧的三个深渊:它们的名字是"妄想,意志,疼痛"。(7,354)

尼采的希望涉及对文化的一种革新。这种文化在和平的晚霞(B3,130)中变得暗淡无光,排挤了狄俄尼索斯——赫拉克利特的生命的严肃。对一种革新来说,机会恰好,因为这个军事的天才作为狄俄尼索斯的强力打破了市民的现实。

在悲剧之书的原始草稿中,战争作为生命的权力,比在最终的文本中起了一个更大的作用。关于希腊政制中战争和奴隶制的较长的一段话,尼采没有把它收进悲剧之书,而是把它改编进一本尚待撰写的关于《希腊政制》的书的前言里。在这项论述中,狄俄尼索斯的世界和赫拉克利特的世界融合一处。狄俄尼索斯的生命权力被等同于作为一切事物之父的战争。同样的情况发生在同时写下的关于《荷马的竞赛》的文章里。被尼采等同于狄俄尼索斯的生命层的、得到叔本华式阐释的意志的世界,已经具有其战争的范畴。因为,叔本华已经把世界意志思考为个体意志的互相敌对之体现的统一体。所以,如果尼采在生命的基本层面中,由此也在文化的基底中同样发现这个敌对,这并不奇怪。

狄俄尼索斯的战争的观点，同狄俄尼索斯的完全一样，受制于通过仪式化和升华化的文化的改造。作为这样的一种文化的变形，尼采指出了竞赛的古代机制。尼采认为，希腊人本身具有一种残酷的和老虎般毁灭欲望的特征(1,783)。比如在荷马史诗中，在仇恨的深渊中，人们可以看到这点。《伊利亚特》描写了阿喀琉斯的复仇欲望，他用马车把赫克托尔的尸体绕城拖走，似乎这并不意味着令人生厌，却属于英雄伟绩。对尼采来说，这个例子揭露了一种可怕的、远古时期的残酷程度，而这在荷马那里已经得到缓和。在前荷马世界中，情况要严重的多。人们对此了解的那些不多的事，已让人预感到黑夜和恐怖(1,785)。

但是，希腊文化也是一个例子，证明这种战争的残酷怎样可以通过竞赛得到升华，而这种竞赛到处都在进行，在政治、社会生活和艺术中。尼采引用了赫西奥德[1]，其教育诗《工作与时日》以对两个厄里斯[2]女神，即从争吵和嫉妒女神的描写开始。一个厄里斯挑动“糟糕的战争”。这个女神来自“漆黑的夜晚”，“争论”就像不可避免的命运，被她在人间唤醒。但是宙斯给这个女神派去了第二个厄里斯，她促使人类，用互相竞争来代替互相残杀，由此有效地扭转了不和。人类竞争着前进。尼采引用赫西奥德：“她(第二个厄里斯)把最笨拙的男人也赶去干活；一个缺少财富的人眼看一个有钱人，就会以同样的方式急忙撒种，栽培，井井有条地料理家事；邻居同谋求富裕的邻居竞争。这样的厄里斯对人类是有益的”(1,786)。

经由雅各布·布克哈特(Jacob Burckhardt)对希腊文化的这个争斗的基本特征的指出，尼采把这个战争变为竞赛的纲领，

① Hesiode，希腊最早的史诗诗人之一，创作时期在公元前8世纪。

② Eris，希腊神话中的不和女神。

补充到他那关于狄俄尼索斯的能量变为一种生机勃勃的阿波罗形式的模型中。但存在着这样的危险，即狄俄尼索斯的能量在阿波罗的形式中隐灭。所以，尼采以为，对文化的生命维持来说必要的是，它那可怕的基底像一座火山的熔岩，阶段性地爆发出来，让土地重新有可能变得更加肥沃。尼采就这样理解军事天才(7,347)的文化创造性的力量。

尼采的最高目标主要是文化的繁荣。在三种伟大的此在权力中，如布克哈特定义的那样——国家，宗教和文化——，对他来讲最重要的是文化。其他一切的事，都该为了它的缘故而发生。它是最高的目的。一旦他发觉文化屈从于国家或经济，他会勃然发怒。

1872 年作的报告《论我们教育制度的未来》，对这样的愤怒做出了有说服力的表达。他在这里尝试捍卫发展个性的理想，以抵制对个性培养的经济的和国家政治的工具化，而这种工具化在他眼中只会堕落为纯粹的训练。一切都该服从文化。这也对尼采起初欢迎的德法战争有效。他这样做是为了文化的缘故。他期待一种革故鼎新。所以他在自己决定参加战争的那一刻，给他的朋友罗德写道，我们将重新需要修道院(B3,131)。激发起他的积极性的，不是普鲁士的胜利，不是一个强大的民族国家的诞生、或者甚至沙文主义和对法国人的憎恨。当他眼前呈现出战争中的胜利，不是对文化，而是对国家，对获取钱财和对军事的狂妄自大有益时，尼采与此拉开距离。1870 年 11 月 7 日他写信给格斯多夫：

> 面对眼前的文化状况我感到极度不安。但愿我们不会必须在一个区域内为辉煌的民族胜利付出太多的代价，至少我自己在这个区域不愿遭受这样的损失。

> 不瞒你说：我认为现在的普鲁士是一个对文化有极大危险的政权。（B3，155）

一个月后他给自己的母亲写道：

> 对于现在的德国的侵略战争，我的同情心在渐渐地减弱。我觉得，我们德国文化的将来，比任何时候更加受到威胁。（B3，164）

战争如何能服务于一种文化，尼采在古代找到了这个模式。典范性的一方面是，一如已经展示的那样，战争的推动力转变为竞赛的文化创造的形式。但是，战争更基本地同文化之命运相连。在《希腊政制》这篇文章里，尼采在霍布斯[①]自然状况的意义中，以“个别的战争反对个别”进行论述。国家产生自这样的尝试，在一个总是有限的范围内把战争约束在内部，把它的活力集中到同其他团体的交界处。在民族体之间虽然不断地发生可怕的战争风暴，但是，在那些间隙中，社会有时间和机会，在战争的内聚力的作用下，创造出文化的天才的灿烂花朵（7，344）。换言之：阶段性的战争作为紧急情况，作为一种对狄俄尼索斯-赫拉克利特要素的重新进入，它对文化的欣欣向荣是不可或缺的。文化需要残酷的基底，它是令人恐惧的事物那最美妙的终结。战场和艺术作品（7，344）的必然关联揭露了关于文化的真理。

文化不仅需要战争的残酷，就尼采看来，它还需要第二种残酷。他直截了当地以古希腊对他来说可作典范的文化国家为例提及它。这就是奴隶制。

---

① Thomas Hobbes，1588－1679，英国哲学家。

每个较高层次的文化都需要一个能被剥削的和进行劳作的人类阶层，一个奴隶等级(1,117)，尼采不加掩饰地写道，并且继续说：

> 没有什么比一个野蛮的奴隶等级更可怕了。这个等级视自己的生存为不公，学会并且适应了，不仅为自己，而且为所有的世代进行报复。(1,117)

这些话是尼采于1871年年初写下的，在一本关于《希腊政制》的未竟之书的前言里。他曾把文章作为单行本赠送给柯西玛·瓦格纳，除此之外没有发表。1871年5月，有报纸从巴黎发来消息说，公社的起义者洗劫并摧毁了罗浮宫(其实只是在杜伊勒利宫有过一次火灾)。尼采把它看作即将来临的野蛮行径的烽火。1871年5月27日，他给议员威廉·菲舍尔-比尔芬格(Wilhelm Vischer-Bilfinger)写了一封信，为自己未出席一次大学委员会会议表示道歉：

> 过去几天里的消息如此令人吃惊，我的心根本已无力承受。面对这样的文化地震该怎么办，作为学者！就像感到了自己的毁灭！他用自己的整个生命和尽自己最大的力量，更好地理解和更好地解释文化的一个时期；但是，倘若唯一的不幸的日子把这一时期那珍贵的文献烧成灰烬，这样的职业显得如何！这是我生命中最糟糕的日子。(B3,195)

尼采把巴黎的火灾解释为将来巨大危机的无声的闪电。他没有把社会的斗争归溯到恶化的生活条件上，而是归溯到由于

增长的要求而同时提高了的大众的忧患意识上。他看到大众走上了政治舞台，带有不可预见的后果。1869年秋他得知，偏偏在巴塞尔召开了国际工人联合会大会，那时他已经得到了警告。几年之后，由于怀疑“共产国际”搞阴谋诡计阻碍拜罗伊特，他惊慌失措。按工人的意愿解决“社会问题”的努力，就尼采看来是对文化的威胁。他指责“民主主义者”，他们想解放大众，以工作的尊严和人的尊严(1,765)欺骗他们，其后果是，他们由此会感到自己的境况是如何惊人的不公平，因而会提出诉讼，要求公正。他们会把自己那受到压制的生活状况同高贵的文化的辉煌相比较。他们憎恨这种文化，因为它不是为他们准备的，因为他们在里面没有出现，尽管他们用自己的双手劳作，为此提供了物质的前提。不过，对社会公正和摆脱剥削的要求不正是合理的吗？对一种文化的憎恨，就大众看来那只是可耻的奢侈的文化，不是可以理解的吗？尼采给自己提出了这样的问题，它们让他思考文化和公正的关系，同时他得出了自己的观点。尽管有某些摇摆，直到《权力意志》工作的最后创作阶段，他一直坚持这些观点。

我们已听见他说，生命是悲剧性的。它发生在可怕的事物中。痛苦，死亡，各种各样的残酷充斥其间。在悲剧之书中尼采找到了著名的概括方式：

> 只有作为审美的现象，此在和世界才是永远合理的。(1,47)

在关于《希腊政制》的文章和其他遗稿中，他讨论了社会的大众运动和他对巴黎公社的恐惧，这个概括方式所包含的政治意义比在悲剧之书的相关的缓和的语句中表达得更加清楚。在

他的笔记中,尼采把文化和社会公正的关联问题尖锐地上升到这样的论点,即关于文化,人们得决定,文化的意义是在于绝大多数人的安康还是在于个别情况中生命的成功。谁注重绝大多数人的安康,进行的是道德思考;谁把成功的形象中的高潮,这个迷狂的顶峰,宣布为文化的意义,进行的是审美思考。尼采选择审美的思考方式。

1873 年秋,他在一个片断中记录,个体必须服务于最高级的个体的安康。而这是一些富于创造性的人(7,733)。他们在被剥削的工作的基础上,在艺术,哲学和科学领域中创造出伟大的文化业绩;他们间或把自己造就为一件值得端详的艺术品。不是由于他们那社会的有用性,而是由于他们那更好的存在,这些创造的英雄们证明了自己存在的理由。他们不改善人类,而是代表他们那更好的可能性,并且把它们展示。一种文化和一个国家的合理性只有这样才能证明,如果在这个国家中最高级的范例能够生存和进行创造(7,733)。一如在悲剧之书中所说,这种最高级的范例,是悲剧性生存意识的黑夜里的幻灯片(1,65)。

倘若人们选择绝大多数人的幸福和自由,那么,尼采认为,人们就得到了一种民主文化,大众的趣味欢庆胜利。民主的国家以其对普遍的安康,人的尊严,自由,平衡性的公正和对孱弱者的保护,对伟大人物的发展可能就造成阻碍,幻灯片从历史中消失,由此,在上帝死了之后,存留的意义也一并消失。

尼采想捍卫历史中的这个审美意义,所以,在 70 年代早期他就抨击民主,早于他几年后以尖锐的口气对民主的众兽的彻底补偿安抚(2,587)进行攻讦。正因为如此,古希腊的奴隶社会对他来说是典范性的文化,因为它没有允许对这民主的众兽让步。尼采赞赏古代社会足够真诚,不掩饰从中开出花朵的可怕

的基底。它公开承认，需要奴隶。事实上人们在柏拉图和亚里士多德那里能读到，为了文化的继续存在，奴隶制的必要性在那里得到如何公开和没有顾忌的辩护。就尼采看来，正如人有肌肉力量和精神一样，社会也需要勤劳的双手，为享有特权的阶层工作，允许这个阶层，生产和满足一个需求的新世界(1,766)。奴隶社会是一个特别极端的例子，说明教育和文化建立在一个骇人的基础上：

> 为了让艺术发展有一片广阔、深邃和肥沃的土壤，惊人的大多数就必须在对一个少数的服务中，超越他们个人的贫苦，奴隶般地臣服于生命之艰辛。(1,767)

在近代，工作的世界得到了尊崇，不过这是自欺欺人，因为即使关于工作之尊严的概念幻觉，也丝毫没有改变生活之命运基本上的不公正。这种生活的命运让一些人干机械性的活，让另一些有才能的人做创造性的事。奴隶社会暴露出这种带有无情的坦率的不平等，而现代社会表现出的是忸怩作态，又不愿放弃支撑文化的剥削。倘若艺术审美地说明此在的理由，那么这发生在一种残酷的基底上(1,768)。这个每种文化本质中的残酷，对尼采来讲再次证明，此在是一个永恒的伤口(1,115)，艺术的治疗手段——审美的理由——让伤口持敞开状态。人类为艺术美牺牲自己，正因为如此，艺术的实存给糟糕的世界状况增添了又一种不平等。所以，在为奴隶制辩护的同时，尼采对负罪感也有准备，因为他属于那些能够享受世界审美理由之特权的人。他知道，他自身的实存要感谢他人的牺牲。他的朋友格斯多夫曾自负地抨击了巴黎那些仇视文化的暴民。尼采在 1871 年 6 月 21 日给他的一封信中曾纠正他。他写道，面对一种片刻之间

能摧毁几个世纪的天才作品的毁灭性愤怒，就是他也觉得，科学的和艺术的实存像是一种荒谬。他坚持了艺术的形而上学的价值，可是这种艺术：

> 由于穷人的缘故无法在场，而得完成更高尚的使命。[不过，他继续写道，]即使我极度痛苦，我也不能向那些罪犯扔一块石头。他们对我来说只是得多加思考的、一种普遍罪责的载体！(B3,204)

普遍罪责的表达方式，一方面牵涉到那些破坏圣像运动的巴黎公社社员，但也意指从世界的不公正、甚至从奴隶制中获益的艺术的罪责。尼采没有逃避这个问题，而是公开地承认这个观点：要是人们想清除艺术的这种有罪的纠葛，就不得不摧毁每种高雅文化的原则。对他说来肯定的是：平等和公正的原则，如果坚持不懈地实行，必须转入文化敌视。但是，因为艺术要感谢不公正，那个享有参与艺术之特权的人，就不允许狂妄自大。他应该始终意识到罪责的关联。

尼采在此触动了一个古老的话题。它牵扯到神正论问题，它以前涉及上帝和世界的关系，现在同艺术和非艺术的现实之间的关系有关。尼采以他关于世界的审美理由的表述，明确地同神正论建立了联系。根据回忆，古典的神正论问题，从约伯一直到莱布尼茨[1]是这样的：面对世间的祸害，上帝的实存该如何得到辩解？自从古老的上帝消失以后，神正论问题指向艺术，它是：面对世间的祸害，艺术那相比较而言奢侈的事业该如何得到辩解？一些人搞艺术，而另一些人受苦受难，这个事实难道不是

① Gottfried Wilhelm von Leipniz，1646—1716，德国哲学家。

世间不公正的一个骇人听闻的证明？世间的呻吟和艺术的歌唱——这该如何调和？年轻的霍夫曼斯塔尔[1]以后为此写下一首名诗："有些人自然必须死亡，/在沉重的船桨摇动的地方，/另一些人居住在上面船舵之旁，/他们知道鸟的飞翔、星的家乡"(Hofmannsthal 26)。

尼采的思想，艺术从不公正的黑暗的基底中生长出来，由此残酷和牺牲自然属于它的本质，一定会激怒想看到艺术同社会进步联系在一起的每个人。尼采要的就是这种挑衅，因为他在社会进步中窥见了对艺术的威胁。他写道：

> [将会出现]被压迫大众反对寄生虫似的个体的起义。这该是同情的呼喊，它会推倒文化的墙壁。要求正义、困苦之均衡的本能将淹没所有其他的观念。(7，340)

这样的事发生了。在20世纪的社会革命运动中，出于对贫困的休戚相关，真的出现了对艺术的一种大规模的背叛。同尼采一样，同情共产党人的社会目标的海因里希·海涅[2]也预见到这点。1855年，他就共产党人写道："他们将用自己粗糙的拳头打碎一切我所热爱的艺术世界的大理石像(……)卖草药的小贩会把我的《诗歌集》做成纸袋，为将来的老太婆们在里面倒上咖啡或者鼻烟"(Heine 5,232)。其他的艺术家们准备放弃文化生活的堤坝。比如托尔斯泰[3]在他生命的最后时期，对他身边的社会困苦的海洋十分敏感，停止了写作，呼吁做些对社会有益

---

① Hugo von Hofmannsthal，1874—1929，奥地利作家。

② Heinrich Heine，1797—1856，德国作家。

③ Lev Tolstoj，1828—1910，俄国作家。

的事，而不要讲述那些虚构的故事。他的决定是以社会革命之名义进行的文化大摧毁时代的一个前奏。

尼采坚信，在现代，文化受到一个双重的威胁：它可能在社会革命中没落，或者它可能在对社会之有用性的适应中失去自己那以自我为目标的尊严。它或者会被社会吞没，或者迎合社会，蜕变为雇佣。这样或那样——对艺术女神来说，糟糕的时代行将来到。

不是所有的思考都在悲剧之书中得到演绎。关于战争和奴隶制的文化必要性的思想仅仅得到提示，而没有像在笔记中，不时地被以挑衅性的清晰度道出。对尼采来说，这牵涉到来自他的信念的结果，即生命的深层具有狄俄尼索斯和赫拉克利特的特点：残酷，充满活力和危险。生命是可怕的，它同一个温和的人文主义者能够想象的不一样。在他 1872 年的文章《真理和谎言之非道德论》中，尼采就意识同生命的深层的关系有如下表达：

> 可悲啊那灾难性的好奇心，有一天它也许会从意识的房间的缝隙里向外观看，能够朝下打量，于是隐约瞥见，人身处那些残酷无情、贪得无厌、永不知足和杀气腾腾的东西之上，对他的愚昧无知漠不关心，仿佛他是骑在老虎背上做梦。以这样的状况，这整个世界里的真理冲动又从何而来呢！（1,877；WL）

一种认识推进到这个图像，也就意味着，面对那可怕的生命进程，认知自身成了问题。尼采称这样一种认识为狄俄尼索斯的智慧（1,67）。当他在以后的自我批评中原谅自己的悲剧之书

时，因为在书中科学第一次被理解为成问题的和有疑问的（1，13），他指的是这本书中作为启示性精神的狄俄尼索斯的智慧。

以狄俄尼索斯的智慧的这个表达，实际上这本悲剧之书的决定性步骤得到描述。这牵涉到还完全处在先验哲学传统中的一种思维运作。尼采尝试着先行掌握认识整体性地针对的那个视阈。而所有的生命活动就是发生在这个视阈之前。这是对事实性那从未能被领会的绝对主义的一次先行掌握。这不是思辨的彼岸，而是一切事实的整体。认识，生命和意识就发生在这样的事实中。先验的行为不构建超越，而是尝试把认识的范畴从现实的无穷无尽那儿收入视野，进行相对化。

无穷无尽的现实当然没有被认识，不管怎样，它是无法认识的。但是，当人们油然醒悟，明白了认识无法彻底探究生命之可怕的充盈时，这无法认识在这一瞬间得到了体验。不过，这种要求，不仅赋予这无穷无尽一个名字，而且用概念对它进行概括，这是尼采也无法抵挡的形而上学的古老诱惑；康德[①]曾对这种诱惑提出警告。在枯涩的《纯粹理性批判》中，他为这个诱惑找到一个诗学的图像。“我们现在”，他写道，“不仅穿越了纯粹知性的大陆（……）还丈量了它，确定了在此之上事物的位置。但是，这片大陆是个岛屿（……），由一片辽阔汹涌的大海包围，（……）那里的雾堤，那立刻就要融化的冰块，造成新的大陆的假象，不停地用空洞的希望欺骗热中于发现的航海家，把他同冒险联在一处，而他永远无法摆脱这类冒险，但又永远无法把它们进行到底”（Kant 3，267）。

康德留在了这个岛屿上，把这“汹涌的大海”称为预示不祥的“物自体”；叔本华敢于做进一步尝试，给这片大海命名为“意

① Immanuel Kant，1724—1804，德国哲学家。

志”。而在尼采那里这个绝对的事实是狄俄尼索斯，用尼采引用的歌德的话说，是：“一片永恒的海洋，一种不断更替的活动，一个灼热的生命”(1,64)。再说一次，这样理解的狄俄尼索斯不是领域，而是事实的全部。似乎直接地回答康德关于无法认识之大海的比喻，这个狄俄尼索斯尼采以后在《快乐的科学》中写道：

> 我们的船儿终于允许重新起航，面对重重危险起航，认识者的任何勇敢行动重新得到允许，大海，我们的大海又在那里敞开胸怀，也许从来没有过一个如此“敞开的大海”。(3,574)

尼采使用狄俄尼索斯这个词时，在词汇学上并不总是严格地指称绝对事实。史前文明史的暴力和性放纵的野蛮的也被称为是狄俄尼索斯的(参见1,31)，同样还有本能性的低级文明的东西。倘若尼采在前文明的或者落后文明的意义中使用狄俄尼索斯的概念，那么这个概念文化史的或者人类学史的运用，留驻在它那本体论的和形而上学的核心意义上。狄俄尼索斯的指的是太一(1,38)，它最终是无法领会的和包罗万象的存在。狄俄尼索斯的概念包含一个理论的决定，在它那方面来讲，它可以归溯到一种基本经验上。对青年尼采来说，存在已经是某种不安定的东西，同时又具有威胁和诱惑力。他在闪电，风暴和冰雹中经历了这些，而在他的笔记中很早就出现了享受现世生活者赫拉克利特。他戏耍般地建造和毁灭世界。世人真的必须把存在作为可怕的事物来体验，作为一种存在，在此之中被意识到的生命不再阴森可怕。存在显现为是狄俄尼索斯的，倘若熟识的东西成为可怖的东西。

狄俄尼索斯的智慧是忍受狄俄尼索斯的事实的力量。世人

在此得忍受两者：一种未曾熟悉的乐趣和一种厌恶。个体意识的狄俄尼索斯的解体是一种乐趣，因为此在的栏栅和界线(1，56)随之消失。可是，一旦这个状况成为过去，一旦日常意识重新支配思维和体验，清醒的狄俄尼索斯就会感到一阵厌恶。这样的厌恶会上升至惊愕：

> 意识到瞥见了一次真理，于是人们到处看到的只是存在着的恐怖的或者荒谬的东西。(1,56)

这里发生了什么事？恐怖的东西显现在哪里？难道狄俄尼索斯那被瞧见的真理是恐怖的东西，或者那是带有一种恐怖外观的日常的事实，因为人们业已经历了狄俄尼索斯的去除界线的幸福欢乐？尼采意指双重的恐怖：从日常意识的角度看，狄俄尼索斯的是恐怖的，另外相反，从狄俄尼索斯的角度看，日常的事实是恐怖的。有意识的生命在两种可能性之间活动。不过，这更像是一种被分裂的运动。为狄俄尼索斯所着迷，为了不至于荒芜，生命必须同它保持联系；同时依靠文明的保护机构，以便不会成为狄俄尼索斯那分解性暴力的牺牲品。

尼采在奥德赛命运的棘手的情境中找到这个象征，这毫不奇怪。为了能聆听塞壬的歌唱，但又不必走向自身的毁灭，奥德赛让人把自己绑在桅杆上。奥德赛体现了狄俄尼索斯的智慧。他听见了可怕的事物，但是，为了保存自身，他认可文化的束缚。什么是文化？

尼采以这样的观点发展了某种类型学，即不同的文化如何才能成功，面对可怕的事物组织生命。提问是这样的：文化建立在何种抵制狄俄尼索斯那危险暴力的隔墙、疏导必不可少的狄俄尼索斯能量的系统上？尼采有意识地提这个问题，要触动某

种文化的隐秘。他追踪生命意志的隐秘小径，发现这个生命意志如何在文化上有独创性。为了在生命中抓住(1,115)这生命意志的产物，他把它们裹入一种妄想和一些幻想中。他让一些人选择艺术的美丽纱巾，让其他人在宗教和哲学中寻找形而上学的安慰，在现象的混乱下永恒的生命无法摧毁地继续流淌；另一些人受苏格拉底式认知的乐趣的吸引，他们让自己受到妄想的迷惑，以为认知能够治愈此在那永恒的伤口(1,115)。我们称之为文化的东西，都由这么些成分搅拌而成。视混合的比例的不同，就有比较艺术化的文化，比如古代希腊，或者一种宗教和形而上学的文化，比如在基督教西方世界的繁荣时期以及东方佛教世界的文化，或者一种认识的和科学的苏格拉底式的文化。

就尼采来看，最后提及的文化类型在现代占有统治地位。苏格拉底的原则带来科学和启蒙，其以往的结果是民主、正义和平等的理念。通过认识，命运该得到领会和转化。在所有领域里，人们都该能够自己塑造和决定自身已被卷入其中的历史。自然创造出不同的天赋和生活命运。这样不公正地作用的自然该得到纠正或至少得到均衡。应该结束这样的状况，即存在被剥削和被奴役的人。在苏格拉底的知识和认识的文化里，尼采看到存在这些后果，所以他把从苏格拉底式乐观主义的认识对悲观主义生存意识的胜利，作为自己的(和我们的)当下的开始。对此以后还会详述。

可以肯定的是，在所有提及的文化类型中，狄俄尼索斯的和阿波罗的力量都参与其事。艺术，宗教和知识是阿波罗式的，狄俄尼索斯的事实在其中被抵制同时也受到疏导。在悲剧之书的最后一章里，尼采在这个关联中，就狄俄尼索斯和阿波罗的关系，表达出某种本体论的基本法则：

> 从一切实存的基础，从狄俄尼索斯的世界的基底进入人类个体意识的东西，其数量只能同阿波罗的神化力量所能克服的东西一样多。(1,115)

尼采从这个本体论的基本法则中得出他力度和级别的概念。每个人和每种文化，倘若能吸收大剂量的狄俄尼索斯的原始力而不在此上夭折，只有这样才是强大的和高级别的。这样的力度同时意味着，阿波罗的神化力量同样必须十分大。强大的文化和个人从恐怖那里夺得美丽。在这个意义中希腊文化是强大的。人们不该受到希腊的明朗欢快的迷惑。打底的生存意识是悲剧性的和悲观的。意识到自己存在的希腊生命首先看到的是深渊。惊恐处于精神的发迹的开端。尼采引用希腊民间智慧故事，其中狄俄尼索斯的伴随、智慧的锡仑针对迈达斯国王的提问，什么对人是最好的和最妙的，作了如下的回答：

> 可怜的浮生啊，命运不定和辛劳痛苦的孩子啊，你为什么要逼我说出你最好不要闻听的话呢？那最好的东西是你完全得不到的：就是不出生，不存在，什么都不是。不过其次对你最好的是——即刻死亡。(1,35)

这是希腊文化世界的悲剧性的基本意识。阿波罗的肯定建立在一种勇敢的，有活力的“尽管如此”之上。奥林匹斯的众神世界，其产生主要归功于同样的本能：

> 这种本能创造了艺术，是诱使人们继续生存的补充和对此在的完善。(1,36)

这样的艺术世界与一个受折磨的殉道者的恍惚的幻象是一致的。阿波罗的文化意志建立了某种类型的伞罩或者——物质地说——一种抵抗基本生命力的连绵不断的军营(1,41),在堡垒的前沿或者内部,借助城市众神、法律、德行、雕塑、小说和它政治上的聪明才智,上演那生命的戏剧。可是,狄俄尼索斯,如同在恣意放纵的礼拜和节日中,在祭礼仪式、音乐、和迷醉中得以表达的那样,离活生生的可怕的深渊更近,尽管如我们已经见到的那样,狄俄尼索斯业已表现了一种升华和教化。简言之:狄俄尼索斯那来自痛苦和快乐、死亡和生成的生命力在古代艺术中一直还能被感受到。尼采的悲剧之书以这样的修辞反问结束:

为了能够变得如此美丽,这个民族得忍受多少痛苦!(1,156)

尼采周详地描述狄俄尼索斯,赋予它基本的双关意义。它是绝对事实,个体兴致盎然地在其中自我解体或者惊恐地毁灭。人们不该接近这个可怕的生命进程时缺少保护装置。这是媒体:宗教,认识,艺术。尼采再次谈到俄底甫斯。他显然大胆过头。他回答了司芬克斯①的问题,解开了自然的谜语。可是解谜者同时是弑父娶母的罪犯,也就是说,是那个打破了最神圣的自然秩序的人。尼采写道:

这个神话看来想让我们相信,这个(……)狄俄尼索斯的智慧是一种违反自然的残暴行为。谁用他的知

① Sphinx,希腊神话中带翼狮身女怪,凡是过路人猜不出她的谜语就要被杀死。

识把自然推入毁灭的深渊，谁就得在自己身上体验自
然的解体。(1,67)

在接下去的表述中，智慧之矛掉转方向刺向智者，尼采把真理的问题推向了极点。人到底能够承受多少真理，自己不因此而走向毁灭？我们难道不需要一种能让我们觉察到可生存之尺度的认识？悲剧之书的总结是，倘若有这样一种总结：用艺术，最好是用音乐，我们能更好地接近生命之可怕。

尼采想以他的悲剧之书获得某种悖论：狄俄尼索斯应该被置于认识的灯光下，而同时认知那澄清的作用该重新被取消。尼采以后又说：实际上这本书是为一个声部而写的。尽管或者恰恰因为它看来仅是语文学的论文，语文学的同行没有原谅他们起初溺爱的这个神童的作品。尼采当时的老师和推荐人里切尔教授的评价是："有才华的胡说"(Janz I,470)。年轻的维拉莫维茨-默伦多夫(Wilamowitz-Moellendorf)，以后古典语文学的教皇，1873 年发表了一篇致命的批评文章，以这样的句子收束："尼采先生履行诺言，他攫住狄俄尼索斯，从印度迁往希腊，但他迈下本该在上面讲授科学的讲坛，召集虎豹跪在自己的膝下，而不是德国的语文学的青年"(Janz I,469)。

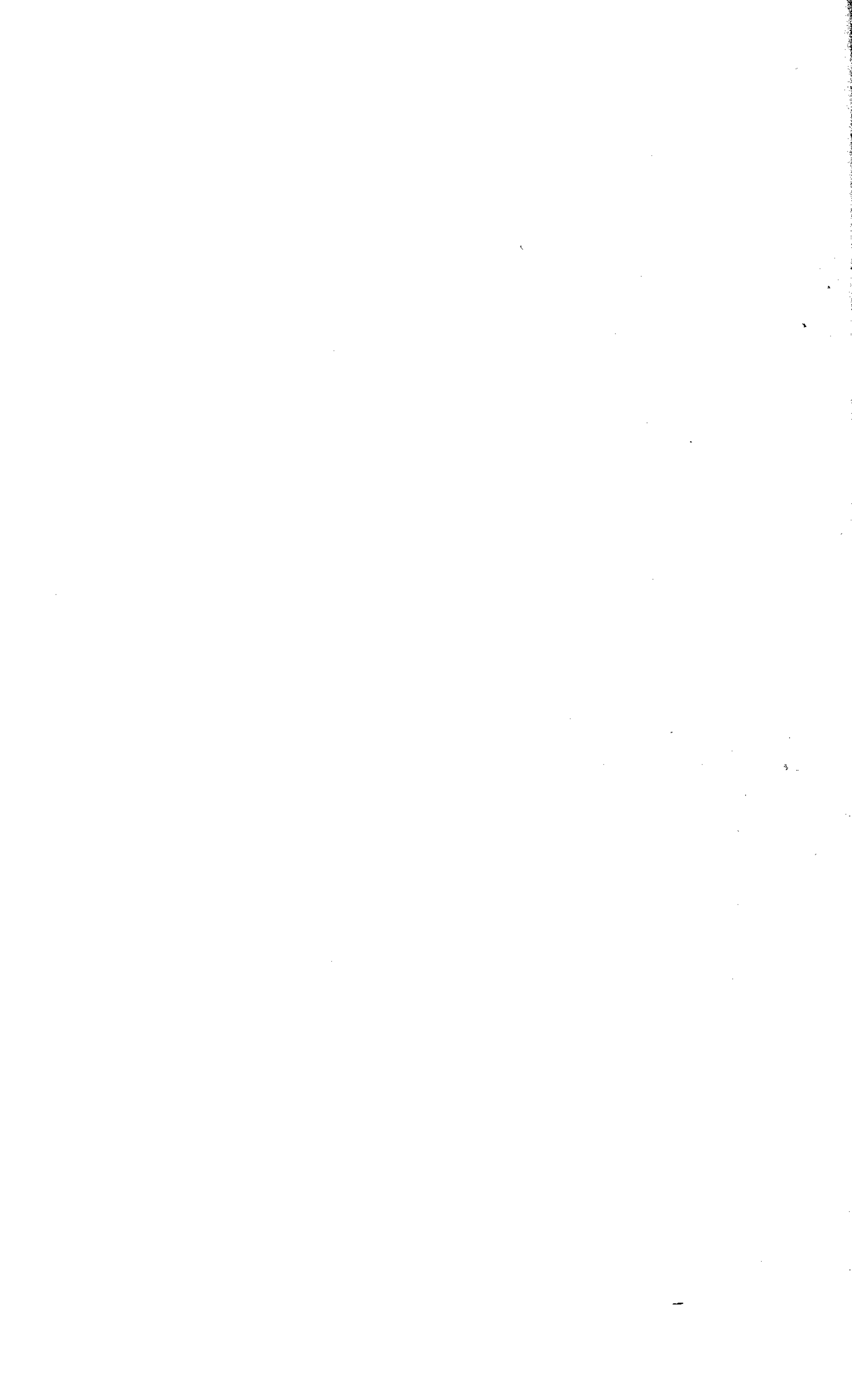
尼采一夜之间丧失了他语文学的名声。把语文学家引诱到偏僻的舞池(1,14)上，这不会不受惩罚。巴塞尔的大学生们从他身旁逃离。可他为此在特里布申瓦格纳的家里颇受称许。里查德·瓦格纳对这狄俄尼索斯的画像深有同感。但是，尼采也想描绘自身和自己对这个陌生天神的酷爱——这个伟大的自我主义者忽视了这一点。

尼采从审美的尚无风险的视角出发同狄俄尼索斯的暴力打交道。可是嬉戏突然变得严肃，因为尼采现在必须承受他登台

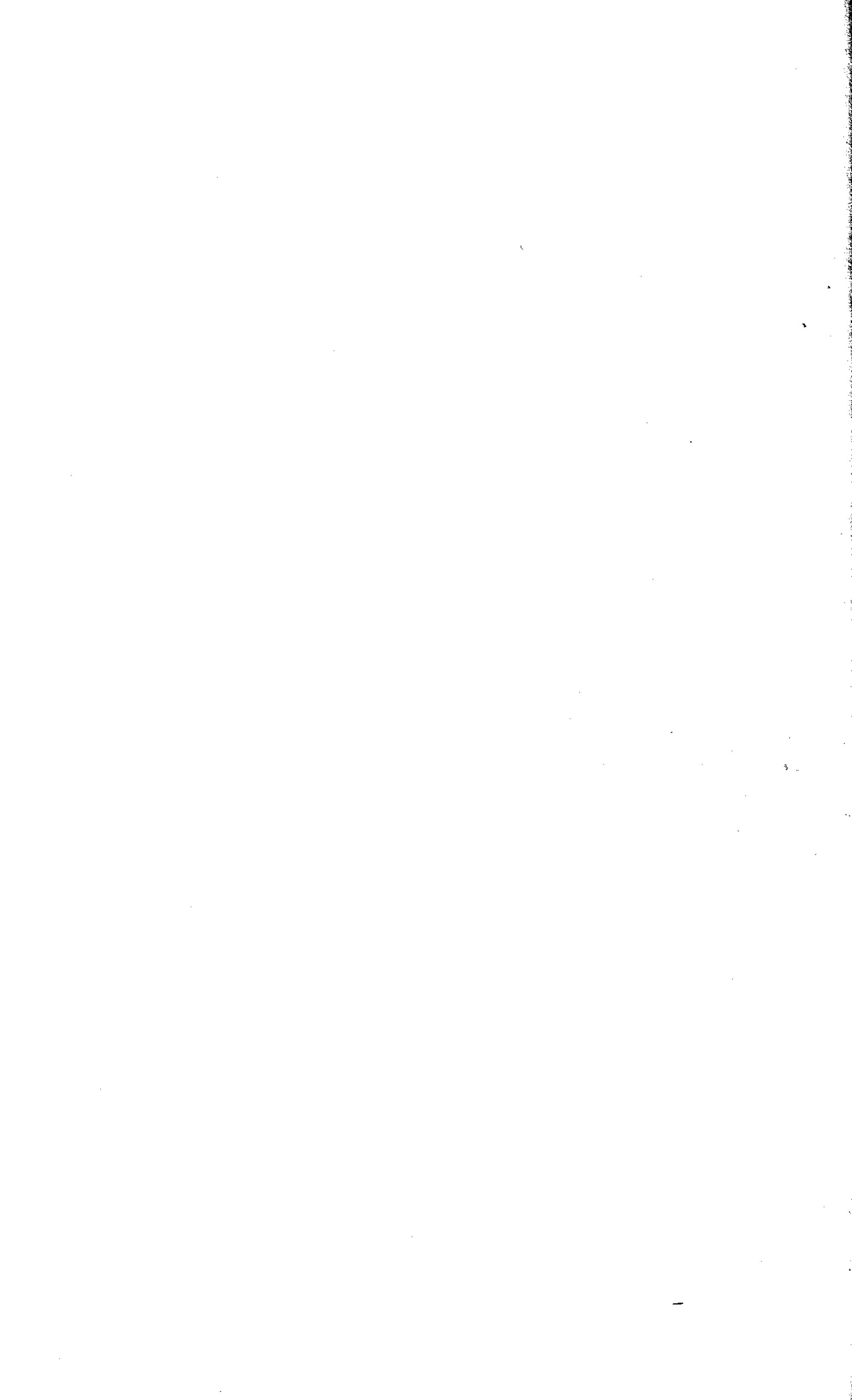
演出的社会后果——学术界的疏远,对这个世界来说他已"死亡"。坐在巴塞尔的教席上他觉得浑身不自在,就病了。但他不愿离开他那业已开辟的思路。从被理解为狄俄尼索斯的生命的立场出发,他将把自己关于意志的批评打磨为知识。他 1872 年写下的文章《真理和谎言之非道德论》,以这样的句子开头:

> 在那散布着无数闪闪发光的太阳系的茫茫宇宙的某个偏僻角落,曾经有过一个星球,聪明的动物在上面发明了认知。这是"世界历史"的最为狂妄自大和最最虚假的时刻:不过也仅仅是一瞬间。在自然作了几次呼吸以后,星球开始僵硬冻结,聪明的动物只好死去。——即使有人能编出这样一个寓言,人们还是没能充分说明,在自然范围内,人类的智力看上去有多么可怜、虚幻、易逝,漫无目的和随意。(1,875)

生命需要一种来自无知、错觉、梦幻的保护性的大气层,让它沉浸此中,可以存活。不过,生命首先需要音乐,最好是里查德·瓦格纳的音乐。



第五章



尼采和瓦格纳:在神话方面的合作。浪漫主义和文化革命。《魔戒》。尼采在大师身旁的工作。狄俄尼索斯的轮回。没落的幻觉和"迷狂的顶峰"。在拜罗伊特的幻觉破灭。

瓦格纳的音乐剧在年轻的尼采心中唤起对重建德国精神生活的希望。由于唯物主义,历史主义和政治原因,于1871年成立的帝国,另他觉得这种精神生活遭受重创。在第一篇《不合时宜的沉思》中,他谈到了失败,也就是对"德意志帝国"有利的德国精神的摘除(1,160;DS)。他以此指涉的是民族沙文主义,谋利思想和进步信仰的凯旋。一如我们所见,尼采绝不反对军事天才(1,775)的胜利。可是这里应该涉及的是一种文化的英雄主义振兴。文化的丰富应该也是军事胜利的最高目标。战争对尼采意味着,狄俄尼索斯和赫拉克利特世界入侵政治,形成生命的紧急关头,由此文化也会并正好会得到滋润。但是,只要军事的胜利仅仅推动公民社会那缺乏诗意的目的,尼采就会失望地不再关心这种发展。他恰恰不把经济、国家或者一个笃信国家的宗教的加强,理解为德意志精神那受到渴望的复兴。在悲剧

之书里，这样的再生对他来说更是出现在瓦格纳的西格弗里德图像中：

> 让我们这样想象那正在成长的一代人，他们目光坚毅，勇往直前地直面可怕的事物，让我们想象这些降龙勇士的大胆步伐，他们傲然无畏，抗拒乐观主义的种种空虚无力的教条，以求彻底地“勇敢生活”：那么，这种文化的悲剧人物，在他进行自我教育以培养严肃和敬畏的品质时，是否必须得向往一种新的艺术，形而上学的慰藉的艺术？（1,21）

尼采还寄希望于形而上学的慰藉，而以后，在背弃瓦格纳后，又关注一种生命的透镜系统，它能克服任何慰藉的需求。当然这个背弃，在他“正式地”作为瓦格纳信徒出现的那一时刻，已经开始。回顾往事，尼采将解释，关于里查德·瓦格纳的第四篇《不合时宜的沉思》反映出一种思想，而这种思想在落笔时已被克服。他思想的这个幕后的转变我们将在后面探究。无论如何，在悲剧之书和在《里查德·瓦格纳在拜罗伊特》中，尼采还在神话的一种轮回、以及启动意识之神话构造的潜能的意义中，想到形而上学的慰藉，并且赞赏瓦格纳作品之创造神话的力量。

在悲剧之书中，尼采称神话为一种*浓缩的世界图像*（1,145 GT），通过它，生命沐浴在一个更重要意义的光芒中。神话不仅具有个体的意义，而且为一种社会文化的关联提供保证：

> 但是，没有神话，任何文化都会丧失其健康的创造性的自然力：只有神话环抱的视阈才能将整个文化运动联接为统一体。（1 ,145 GT）

想象力和思维将通过神话，避免毫无目的的四处游荡的危险。当代没有神话的人，对尼采来说是一个没有根基的人，他在财富、技术、科学和历史档案那里寻求依靠。在第二篇《不合时宜的沉思》中，尼采将对作为生命之助益的历史主义进行一种批判。可是，在悲剧之书中他已经写道：

> 永不知足的现代文化那可怕的和历史的需要，把无数其他文化聚集在自己周围，耗尽心力的认知愿望，这一切要是不表明神话的损失，神话家园和神话母腹的损失，那它们还能表明什么呢？（1 ,146）

尼采转向神话，因为他一方面无法继续在宗教的意义中信仰，另一方面不信任明智的理性能够给定生命方向。神话意味着什么，他自己又归因于何种精神行为？

神话和神话性是对平时无意义事物的富于形象的意义给予。总是对形成神话的意识潜能重新提出挑战的东西，是对世界的漠然。人们抗拒一种世界的表象，在这样的世界里，人们不再有以某种方式"被指认"的感觉。认知的人，希望被认识，不仅被他人，而且被一个充满意义的宇宙。尽管属于自然，人通过他的意识同自然保持距离，期待着，在外部自然中，有某种类似意识的东西符合他自身的意识。人不愿意带着自己的意识独处。他希望自然对他作出回应。神话是同自然对话的尝试。自然进程对神话的意识具有一种深意。在自然进程中，某些东西表达自己，尽管如同对叔本华主义者尼采来说，这只是此中呈现的基本的意志。经历过闪电、风暴和冰雹后的青年尼采在一封信中写道：

> 它们多么幸福，多么强大，纯粹的意志，未受理智的困扰！(B2,122)

那是尼采十分推崇的荷尔德林。他曾为神话的经验特别急切和动人地寻找一种当下的语言，可是满腔悲哀，因为我们丢失了这种经验的从容不迫和不言而喻。而这种经验，即便荷尔德林也认为，对希腊文化必定曾是一种日常的经验。荷尔德林以为，这种丢失会导致一个完整的范畴的消失。正是在这样的范畴里，目光和经历才能真正领悟真相。所以人再也"看"不见大地，"听"不见鸟鸣，而人和人之间的语言"枯萎"了。荷尔德林称这种状况为"众神的夜晚"。他警告人们注意那种"虚情假意"，以此神话的题目和名字被糟蹋为纯粹形式主义艺术的游戏。同尼采的情况一样，对荷尔德林来说，神话的发现，已经是一种生命权力的发现，这种生命权力把欢乐的充盈归还给存在。在自然之漠然的中央开辟一个充满意义的区域，最为有效的方式，当然是文化。它允许人在相遇中，在休戚相关中，在信任中，但也在规则和机构中，经历非漠然。那是些在人和人之间，组织富有意义的关联的机构。文化成了持久的努力，它至少在一个内在的区域中有效地克服世界的漠然。同对荷尔德林一样，对尼采来说，此时那"众神的夜晚"也给文化投下了阴影。巨大的漠然侵入到了文化的内部，让人和人之间的关系麻木死亡。所以，对建立共同生活之有联系的和有约束力的价值的尝试来讲，激活神话的能量，显得更加迫切。为了在社会中建设一种深层的关联，神话是价值的杰作。神话对自然的伟大沉默、对社会中意义的腐蚀作答。

里查德·瓦格纳和弗里德里希·尼采，因为觉得他们的时代面临一种危机四伏和意义贫乏的社会境况，而致力于发现或

者发明新的神话。当尼采回溯希腊的神祇狄俄尼索斯和阿波罗，以理解本原的生命和文化权力时，他在一种现象的缩影(1，145)的意义中处理他们——不过这是他对神话的定义。尼采和瓦格纳，两人都以自己的方式，试图激活神话，拒绝接受以后马克斯·韦伯[1]所称，由于合理化、技术和公民的经济意识而形成的世界的“祛魅”。他们为他们时代的神话匮乏而痛苦，在艺术领域中看到重新激活或者重新创造神话的可能。艺术在经济的挤压下开始成为美丽的无关紧要的事。在这样一个时代，他们为提高艺术的地位而斗争。他们把艺术抬高到生命那所有可能的目标系列的顶端。在里查德·瓦格纳那里，艺术占据了宗教的位置。尼采为此感到印象深刻。但这样的艺术理解对他来说过于虔诚。他脱开身去，方向是建立一种形式主义艺术家的生命艺术的纲领。他对艺术希望的不是解脱，而是生命的提升。在特殊情况中——尼采始终关注着特殊情况——就是说：人们应该让自己的生命成为一件不可混淆的艺术作品。

经过开始阶段的意见一致，以后让尼采和瓦格纳分道扬镳的是，要求宗教地位的一种神话生产(瓦格纳)和服务于生命艺术的神话的审美游戏(尼采)之间的对立。不过那时尚未到达那一步。尼采还感到同瓦格纳休戚相关。他们一起尝试着，从音乐的精神中创造出一种新的神话。

当创造神话的试验开始时，里查德·瓦格纳和——沿着他的足迹的——弗里德里希·尼采接纳了世纪初浪漫主义的激励。

对早期浪漫主义的神话理解来说，有一个值得注意的文件：一篇简短的笔记，以后被称为《德国理想主义最古老的系统纲

---

① Max Weber，1864—1920，德国社会学家。

领》，估计产生于1796年左右，交替地被归于谢林，黑格尔和荷尔德林的手笔，有时也被认为是他们三人的共同作品。文章以这样的宣告结束："首先我将在这里谈一种观念，就我所知，它尚未进入任何人的意识——我们必须有一种新的神话学，这种神话学必须为观念服务，它必须成为一种理性的神话学"(Hölderlin I,917)。

当时，两种起因启动了对一种新的神话的寻找。

首先是：在启蒙运动时代的末期，理性陷于严重的自我怀疑中。理性的强处在于它能叩问和批判道德和宗教之传统积习。"批判的精神"，弗里德里希·施莱格尔[1]写道，"径直地成为政治的，并且曾想尝试一次资产阶级世界的革命。另一方面，它喋喋不休地讲解和解释了宗教，直到宗教最后完全被挥发，由于全然的清晰明了而消失不见"(Schlegel 3,88)。但是，这种清晰明了被感觉为是消极的：尽管人们担心，无法超越幻觉，但对更高意义和目的的需求留存了下来。最理想的是理性和幻觉汇集一处，来创造意义赋予的新的综合。纲领草案的作者称这个规划为"理性的神话学"。它应该，早期浪漫主义者这样幻想，在诗人和哲学家，音乐家和画家的共同合作中产生，并且替代变得软弱无力的大众的宗教。这个"理性的神话学"应该"在精神的最深邃处形成"。它是一件"作品，如同一个从一开始就出自虚无的新的创造"(Schlegel 301)。

寻找新神话的第二个起因是19世纪初对社会巨变时代的一种创伤性的体验：后封建的社会崩塌破碎，人们痛苦地感到社会生活里一种有决定性意义的观念的丢失。平庸的利己主义和经济上的功利主义占据要津。所以，新的神话应该完成这样的

---

① Firedrich Schlegel，1772－1829，德国作家。

任务:"把人在一个共同的观点中统一起来"(Frank 12)。

就浪漫主义的想象来看,新神话的实验该为理性给出一个基础,一个方向和一种限定,以及建立一个社会的统一。浪漫主义者坚信,人也能人工地和艺术地创造出这样的神话,尽管缺少合适的传统。浪漫主义者从传统中学到,不能没有神话,而现代主义开端中可行性的精神,给予他们足够的自我意识来信任这类神话的艺术制造。可是,他们没有超越最初的开端,不久就又在传说中寻找庇护。格林兄弟收集民间童话,为一种"德意志的神话学"编制材料。布伦塔诺[①]和阿希姆·封·阿尼姆[②]出版诗歌集《男孩的神奇号角》,荷尔德林赞颂希腊的众神天堂。被尼采所欣赏、真的具有勇于进行一种神话创造之无畏精神的,是半个世纪后的里查德·瓦格纳。他的构思形成于1848年资产阶级革命的街垒上。

瓦格纳和巴枯宁[③]在德累斯顿参加了巷战。起义被镇压后他逃到了瑞士,在那里写下《艺术和革命》一文。尼采读了它以后在自己的笔记本中写道:

> 打倒没有在内部敦促社会革命、没有敦促人民的革新和统一的艺术。(8,218)

在那篇文章里,瓦格纳建立了自己的尼伯龙根规划。在那里,他从一种早期社会主义的反资本主义的视角出发,把古希腊城邦的理想化的文化同现代资产阶级社会的文化关系互相比照。就他看来,在希腊城邦中,社会和个人,公众的和个体的利

---

① Clemens Brentano,1778—1842,德国作家。

② Archim von Arnim,1781—1831,德国作家。

③ Bakunin,1814—1876,俄国思想家,无政府主义代表。

益互相融洽,所以艺术真正是公众的事情,是一种事件,通过它,一个民族能够直面其集体生活的意义和原则。可是,对现代艺术来说,瓦格纳以为,已经不存在这样一种公众。公众成了市场,而艺术受到商品化和私有化的束缚。同其他产品一样,艺术也被作为商品提交市场出卖。此时,就是艺术家也不得不为了纯粹的挣钱而生产。这是一个闻所未闻的进程。因为作为人类创造力的表达,艺术应该具有一种以自我为目的的尊严。资本主义的"奴役"让艺术斯文扫地,把它贬为纯粹的手段:大众的娱乐工具,富人的高级享受。同时,艺术变得私有化,以至于"就像集体精神朝着千百个自私自利的方向崩裂。"重要的仅仅是肤浅的独创性。谁想有些价值,就得有别于他的竞争对手。艺术不再觉得自己对一种更高的真理负有义务,相反,它追求的目标只是,"独立,但孤独和自私自利地深造自己"(Wagner, Denken 132)。

瓦格纳代表的观点是,社会的腐化也腐化了艺术。没有一种社会的革命,艺术将找不到其真实的本质。不过,艺术家不需要等待革命,他可以现在就对社会的自由施加影响,途径是在自己的影响范围内开始这项解放工作:艺术能够提醒人们留意其真实的此在目的。因为,瓦格纳以为,这个目的不在任何其他什么地方,而在人的创造力的发挥中。他明白无误地宣告:"人的最高目的是艺术的"(Wagner, Denken 132)。革命服务于艺术,正因为如此艺术该为革命提供服务。艺术的人是真正自由的,所以也是革命的人。

瓦格纳的神话作品《尼伯龙根的指环》草拟出这样一个自由人的图像。里查德·瓦格纳想以自己的事业协助政治解放,同时他也坚信,这项事业只有在革命之后才能得到正确的理解。可是,一场成功的革命没有到来。所以瓦格纳不得不满足于,至

少让人感觉到一场将来的革命的必要性；在他生命的最后十年中，在同尼采友好相处的年月里，瓦格纳虽然政治上已经灰心丧气，但是对自己的艺术充满信心，相信它能补偿革命的缺失或者甚至能够替代革命。艺术经历应该引出那从生命之罪恶得到拯救的短暂的瞬间，甚至成为时代终结时的伟大拯救的先兆和允诺。

里查德·瓦格纳花了25年的时间为《指环》谱曲。1874年11月他结束了《众神的黄昏》。“我什么也不再说了”，他在这四部曲的总谱的最后一页上写道。

1876年在拜罗伊特，整部的《指环》用四天的时间得到首演。对瓦格纳来说，这个事件是他艺术生涯的高峰，就是尼采在同瓦格纳决裂之后也称此为一个艺术家所能取得的最伟大的成就(2,370)。

《指环》叙述的是众神的没落和自由人的诞生。众神毁于他们自己的权力意志。他们没能让生命的两个基本原则，即爱和权力，互相融洽，所以从一开始就败坏了世界。众神被缠绕在敌视的生命权力中。他们渴望一种新的开端。可是，只有当众神的权利在人的自由中灭亡，这个新的开端才有可能。要是布伦希尔德把指环、这个权力的象征，归还给水的元素，亦即归还给自然的无辜，要是这脱离爱的权力从世界上消失，原初的正义的秩序重新得到建立，那么神座殿堂就会在熊熊大火中燃烧。保存这种秩序，则是人的自由的任务。

经常受到尼采称赞的序幕“莱茵的黄金”以著名的降E大调三和弦开始，这是万物之始的音响的思想：水是运动的原始要素。就是以后尼采也无法摆脱这个水的音乐图像。对他来说，这个波涛起伏的元素成了运动的生命的象征：

波浪就这样生活，我们，这些有意志的人们就这样生活！（3,546 FW）

在瓦格纳那里，从这第一声音调的转变中展开了其他的一切。一旦象征太阳的声调加入，那创造的瞬间变得依稀可闻。太阳的灼热让河水闪烁出金色的光芒。而在水底也的确有着黄金。可它还只是纯美，还不是“价值”，尚未被牵扯入权力和占有的罪恶的循环，尚未接触到对利用的贪婪。莱茵女儿们守卫着宝藏，欢爱地在它周围嬉戏。

这时来了黑侏儒，阿尔伯里希，魔鬼和尼伯龙根的主人。他对宝藏的美一窍不通，他让宝藏静卧原处，他想占有它，以加强自己的权力。他想利用价值，由此亵渎了价值。利用的意志是无情无爱的。阿尔伯里希一定在自己内心扼杀了爱，变得铁石心肠，然后才能成功地夺得宝藏。一颗冷酷的心才能夺取金属的宝藏。

这个开始的场景已经包含了戏剧的全部冲突。在权力和爱、占有欲和献身、游戏和强制之间的紧张关系，一直到最后都决定了这个四部曲。

在尼伯龙根帝国，一个指环用黄金宝藏锻造而出。它赋予它的携带者无上的权力。毫无疑问，瓦格纳想借尼伯龙根，体现工业时代的魔鬼精神。瓦格纳对伦敦港口设施感到印象深刻，曾对柯西玛说：“阿尔伯里希的梦在这里实现了。尼伯尔海姆，世界统治，活动，工作，到处是蒸汽和烟雾的压力”（Cosima Wagner，1052）。

就是沃坦，这个白侏儒和高一级的神，也被缠绕到占有和权利的世界里。就是他在夺得尼伯龙指环后，也不打算把它归还给莱茵女儿们，因为由于协议，他受尼伯龙根帝国的约束。这样

他就无法重建存在的无辜。所以埃尔达，这个冥神的女祖拒绝承认他："你不是/你自称的你"（Wagner, Ring 240）。权力，黄金和协议的破坏战胜了天然的存在正义。

里查德·瓦格纳的神话世界即有三个层面：下方——美和爱的原初的存在，由莱茵女儿们和女祖埃尔达体现；上面——是尼伯龙根的世界，那里事关权力的占有；第三重世界灾难性地被纠缠其间，那是众神的世界。众神们已经脱离了他们冥神的起源。在"莱茵的黄金"的最后，莱茵女儿们抱怨着："只有在下面才是忠诚和友善：/在上面寻欢作乐的/是虚伪和阴险！"

然后出现了西格弗里德，出自一个复杂的家族。他杀死了恶龙，毫无猜忌地拿到宝藏，把指环作为定情之物送布伦希尔德。但他缺少聪明和才智。所以他成了由嫉妒、权力意志和占有欲组成的阴谋的牺牲品。哈根，阿尔伯里希的儿子，杀害了他。事情还没有完全成功。布伦希尔德完成了事业，把指环交还给莱茵河。神殿在烈火中燃起，众神被烧死。

也就是说，众神参与了世界那普遍的腐化。幸福不会来自他们。只有自由人，那突破由权力、占有和交换协议组成的灾难性循环的自由人，才能带来幸福。新的开端的成功无须众神的帮助。一旦人意识到爱和美，这些由于自己错误的创造而疲惫不堪的众神，可以死去。

一旦由爱和美组成的新世界产生，由权力意志和占有欲统治的旧世界就会走向灭亡。里查德·瓦格纳想用他神话世界的游戏对此助一臂之力。人们该如何想象？难道这整个神话系统能和虚构得到不一样的接纳？难道瓦格纳不是仅仅处理了此刻已不再为人相信的神话的题材？难道瓦格纳的作品不完全旨在审美的接受、由此无法抵消神话的效果？

瓦格纳完全意识到这些困难。他那无数的理论文章证明了

这点。这些文章也表明他的意图，突破仅仅是审美的界限，造成一种人们可以称之为“神话的”、瓦格纳自己称之为“宗教”的意识情状。他宣告：“人们可以说，在宗教成为艺术的地方，留待艺术做的，是拯救宗教的精髓”（Wagner，Denken 362）。

里查德·瓦格纳把“宗教的精髓”同它带有复杂的、有争议的教条和仪式的“神话系统”——亦即同宗教传统的整个基础区分开来。只要为习惯所支撑和受到国家政权的保护，这种基础就能生存下来。可是，宗教的精髓，他的艺术担负着拯救这种精髓的使命，被瓦格纳定义为“对世界的脆弱性和对由此从中获取的、关于摆脱这种脆弱性的指令的认识”（Wagner，Denken 363）。瓦格纳以叔本华的眼光看待世界。他所指称的世界的脆弱性，在叔本华那里意味着这样一个世界：在这个世界里，那仅仅体现在斗争和相互毁灭中的意志给自己准备了一个地狱。这对自然是如此，对人类世界、对生命的整个热带丛林战也是如此。如所周知，对叔本华来说，艺术是一种拯救的力量；在真正的艺术享受中，他写道，我们“摆脱了可鄙的意志冲动，我们欢庆意愿的监禁苦役结束的安息日，伊克西翁[1]的轮子静静地停住”（Schopenhauer I，283）。

以叔本华为依据，瓦格纳论述了他关于通过艺术得到拯救的思想：“在那神圣化的时刻，我们相信自身的拯救。那时，世界所有的现象形式，像在预兆不详的梦幻中一般，向着我们散漫而来。我们已经预感到参与其事：那种想象已经不再能让我们感到害怕，那是关于张着大口的深渊、令人毛骨悚然地在幽深处形成的可怕事物、以及关于自我撕咬的意志那所有贪婪的怪胎的

---

① Ixion，希腊神话中的拉庇泰王，因为追求天后，被主神缚在永远旋转的车轮上受罚。

想象。这种想象就像白日！——唉！就像人类的历史在我们眼前上演：然后我们只听见自然的悲诉，具有纯净的和渴望和平的、无所畏惧、充满希望、安抚着一切和拯救世界的声调。悲诉中得以统一的人类灵魂，通过这种悲诉，意识到了自己拯救整个受苦难的自然的高尚职责，这时飘然离开那现象的深渊，得以脱身(……)不知疲倦的意志感受到自己(……)从自身获得解放”(Wagner，Denken 396)。

倘若艺术想拯救宗教的精髓，它必须成功地促成人内心的一种持久的转变。瞬间的艺术享受是不够的。作为宗教的艺术的意志，就这样遭遇到纯粹审美事件的界线的限制。这对一个像瓦格纳那样、觉得自己同时是宗教创立者的艺术家来说，必定始终是个巨大的侮辱。在这样的冲突中，一个敌对的高度爆炸性的潜能酝酿着；同一个受金钱、在艺术事务中受艺术经营统治的世界为敌，一个在此之中人们对艺术仅仅期待的是——艺术、也许甚至仅是娱乐的世界。此外，在这种强势的艺术意志与世俗的、也许还是平庸的世界的敌对中，也存在着瓦格纳那时狂热的反犹太主义的根源。因为，被瓦格纳视为经济学原则和肤浅的娱乐之化身的，正是犹太人。

瓦格纳想通过整体艺术作品的特征取得那神圣的、拯救的效果。艺术应该对自己的全部力量实行总动员。为这个“无法言说的东西”找到一种语言的，是音乐，而这种语言仅仅理解感觉；还有舞台上的情节，手势，表情，环境布置，尤其是节庆演出日那隆重的仪式，在艺术圣坛旁的聚会。

里查德·瓦格纳必须十分强调他的效果力度，以便从纯艺术的领地中走出，让神话的经历和宗教的体验变得可能。在这样的努力中，他自己将成为他如此憎恶的艺术经营的代表人物。他的艺术，一如时代同人已经批评地指出的那样，成了向着所有

感官的总攻。这给予他那抗议资本主义现代派的作品一种独特的现代性。因为,效果和效果意图的特权属于这样一个现代派的特征。在这个现代派中,大众把自己作为市场组织起来。就是艺术家在那里也必须互相竞争,其结果是独特性嗜好和作用追逐。面对这样的情况,波德莱尔[①],最初的一位瓦格纳主义者,曾建议艺术家们,向广告的精神学习:"用新的手段(……)激发同样多的兴趣,加两倍,三倍,四倍的剂量"(Oehler 48)。市场让大众上台掌权。它在政治和艺术中要求有自己的英雄。它希望受到谄媚,诱惑,甚至征服。来到市场上的东西,必须有一个吸引人的外观。商品美学的伟大时代开始。

当然,艺术一直与大众有关,但在现代主义中,着重点清楚地移到效果的原则上。这就必然有一种逆向运动被提上议事日程,一种意识明确的奥秘性,在"为艺术而艺术"中,在象征主义中,一种繁难的趋势,为的是让理解变得困难,让通往公众的途径变长。不过,在瓦格纳的时代里,占统治地位的是征服公众的努力,借助的手段是媚俗、挑逗或者神秘化。马卡特[②]或施图克[③]那煽情的绘画作品,自然主义者的招贴画似的清晰度,现实主义者的媚俗,这些都是例子。艺术走出门外,在自己那效果的前沿定义自身:没有效果的,就不存在。在这样一个瓦格纳成为艺术英雄的年代,用笛卡尔[④]的箴言可以说是:我有效果,故我在。稳固自己作为公众神话的个人形象,里查德·瓦格纳也十分精通此道。这里也许存有一个必要的关联:在现代派中,神话生产不能缺少生产者的自我神化。比如在巴黎,瓦格纳那征服

---

① Charles Baudelaire, 1821—1867,法国现代派诗人。
② Hans Makart,1840—1884,奥地利画家。
③ Franz von Stuck,1863—1928,德国画家。
④ René Descartes,1596—1650,法国哲学家。

观众的胜利进军不是开始于他作品的演出，而是开始于租用一套他个人无法承受、但能唤醒别人对他个人兴趣的金碧辉煌的住房。重要的是作用：瓦格纳不鄙弃能保证他飞黄腾达的东西。现代宗教创立者瓦格纳，也是自己艺术的市场化的战略家。尼采很早就发觉了瓦格纳身上这个制造效应和迷恋效果的特点。在 1874 年的笔记中，就谈到了瓦格纳的演员天性(7,756)，尽管当时还没有在以后那种轻蔑的意义中，不过已经带有怀疑的口吻。分手以后，尼采在演员身上发现的将是骗子，他还将称瓦格纳为一个现代派的卡廖斯特罗[①]，他以对观众的效果为鹄的，其趣味所遵循的基本法则是：

> 征服我们的人是强大的；升华我们的人是神圣的；让我们有预感的人是深刻的。(6,24)

在写作《指环》的第一稿时，瓦格纳就明白，这样一部音乐剧将无法在通常的歌剧院里上演。他需要一个场所，它能把所有的注意力吸引到舞台的事件上，能让观众着迷，把他们置于隆重的情绪中。观众应该脱离其日常的生活，花几天时间在一个地方聚集一处，一个大家为了这样一个唯一的目的探访的地方。围绕舞台演出，应该为这样一段有限的时间组织一次悠闲的集体活动，作为在“自由美丽的公开场合中”一次活动的最初印象。入场应该是免费的，瓦格纳寄希望于国家的资助和私人的捐赠。开始他打算在莱茵河畔建造他的剧院，让它承担“伟大的戏剧节日”(Müller/Wapnewski,592)的演出。最后他选择了地处他的支持者、巴伐利亚国王路德维希二世领地上的拜罗伊特。他估

---

① Cagliostro，1743－1795，意大利江湖骗子。

计能得到他的资助。1782年5月22日，在里查德·瓦格纳59岁生日那天，举行了隆重的奠基仪式，尼采也在场。在1876年的《不合时宜的沉思》的第四、亦即最后一篇里，尼采就此写道：

> [这样一桩如同在拜罗伊特的事业，]没有先兆，这是艺术帝国里的第一次环球航行：在此，不仅新的艺术被发现，而且艺术自身被发现。(1,433)

尼采看见，随同瓦格纳，艺术回归到其古希腊的本源。它重新成为社会的宗教事件，它庆祝的是生命之神话的重要性。它赢回了那种活动场所。在那里，一个社会理解自身，对集体的思想来说，行为和活动的意义能变得一目了然。可是，这个"意义"存于何处？

尼采没有长时间地逗留在瓦格纳创作的神话学的细节上。他几乎仅在音乐中发现了瓦格纳艺术的神话性，并称这种音乐为：一种真切的感觉的语言。他说，为了能够充满谢意地接纳瓦格纳音乐的趣味，人们应该忍痛经历我们文化的疾病。对他来讲，音乐剧是对在文化中承受的苦痛的解脱。

> 为了让弓弦不崩断，就有了艺术。(1,453)

瓦格纳曾指出，语言病了。科学的进步摧毁了清晰明了的世界图像。思想的帝国总的来说一直延伸到了晦涩不明中。同时，文明变得越来越错综复杂和漫无头绪。专业化和分工程度不断提高，把个人同整体束缚一处的行为锁链越来越长，纷乱不堪。谁想尝试，去理解他身处其中的整体，最后会无言以对。由于这种过度的伸展，文明，随之还有语言，变得筋疲力尽，几乎已

经没有能力完成它们为此而存在的任务，即理解最简单的生活困境(1,455)。语言无法把握人们所属的整体，它也不再能够达到个体的心灵深处。它表明自己过于贫乏和受到限制。伴随它的是束手无策的感觉，同时这也带来社会组织更紧密的连接，使语言获得了一种公开的权力增长。公众的语言变得具有意识形态，尼采称之为普遍概念的疯狂(1,455)。这些概念就像用幽灵的臂膀攫住个人，把他扯向他不愿去的地方。尽管有着词语和行动的一致，但是缺少感情的一致。要是，尼采写道：

> 在这样一个伤痕累累的人类中间，我们德意志大师的音乐声响起，那么究竟什么东西奏响？正是只有这正确的感知。它是所有的习俗、人与人之间人为的异化以及互不理解的敌人：这种音乐是对自然的回归，同时是对自然的净化和改变；因为在最可爱的人的灵魂里产生了对那种轮回的追求，而在他们的艺术中响起了被转变为爱的自然。(1,456;WB)

对尼采来说，那正确的感知是那种他视为神话的生命权力的感情，其名字我们认识：狄俄尼索斯。尼采对瓦格纳音乐剧所期待的，是狄俄尼索斯在感情的深层中的重新统一，是那种借助艺术的圣餐仪式，就像他以希腊悲剧的作用方式为例所描写的那种仪式：

> 在狄俄尼索斯的魔力下人与人之间的纽带重新联结(……)现在(……)每个人都感到同周围的人不仅联合了，和好了，融合了，而且成为一体，仿佛莫耶的面纱破裂，只留下一些碎片在神秘的太一前面上下飘忽。

(1,29f.;GT)

尼采把瓦格纳的音乐剧当作一次伟大的狄俄尼索斯的世界演出来经历。为了让这样的经历成为自身的意识,他把自己对阿波罗和狄俄尼索斯的区别用在了瓦格纳身上。

单个形象的命运和特征,他们的言语和行动,他们的冲突和竞争,这些都是阿波罗的。可是那鸣响的基底是狄俄尼索斯的;其中虽然也有差别——瓦格纳的主导主题技术明确地强调这些差别——,可是,所有的差异总是不断地沉入到那鸣响的大海中。狄俄尼索斯的音乐迷醉,除下特征的面具,有利于一种交感性的全体感和统一感。对尼采来说,瓦格纳音乐是一个神话的事件,因为它表达出生命体的引人入胜的统一。

尼采也就成了瓦格纳者,因为他感到其音乐剧是狄俄尼索斯的回归,由此也是一种为他打开了一个通向生命之基本层面的入口的媒介。尼采依靠瓦格纳而发展的音乐哲学,是一种尝试,它把音乐的音响世界理解为关于人的一种深不可测的真理的启示。尼采在此开始了探索。以后莱维-施特劳斯[①]在他的主要著作《神话集》中以这样的断言想起这样的探索:在音乐中,特别在曲调的本质中也许存在着揭开"人类最后的秘密"的钥匙。音乐可能是最古老的普遍语言,人人都能理解,但又无法被译成另一种特定用语。我们如何才能想象尼采和莱维-施特劳斯所谈到的这个"秘密"?

音乐在巴比伦的语言混乱之前就有,而因为它今天还是唯一的普适的交际媒体,人们可以视它为一种为战胜语言混乱而欢庆胜利的力量。与此相连的有这样的想象,即与我们意识中

① Claude Levi-Strauss,比利时社会人类学家、结构主义的主要倡导者。

其他所有的产物相比，音乐距离存在更近。这种想象自古就有。它以奥菲士教[1]的和毕达哥拉斯[2]的理论作为根据。它还曾引导了开普勒[3]计算行星轨道。音乐被视为天体的语言，被视为用华彩修饰的意义，然后在叔本华那里，被视为世界意志的直接表达。

倘若逻各斯打破无言之事物的沉默，可它们那没有穷尽的存在，还是必定无法用概念道出。倘若正是神话意欲说出逻各斯无法把握的事物，那么必须由音乐来维持同神话事物的最内在的关系。也许音乐就是那种神话的残存，它有力地维护了自己的地位，延续到我们的当下，延续到技术的发展使之可能的音乐的普遍存在。它到处入侵，侵入所有的关系和角落。它是音响的地毯，是氛围，环境。它此时成了我们实存的基本迷醉。谁耳朵里塞着随身听，坐在地铁里，或者穿过公园跑步，谁就生活在两个世界。他阿波罗式地坐车和跑步，狄俄尼索斯地听着。音乐把超验社会化，让它成为一种大众体育运动。迪斯科舞厅和音乐厅是今天的主教座堂。人类很大一部分年龄在 13 到 30 岁的人，今天生活在摇滚乐和流行音乐那非语言和前逻辑的狄俄尼索斯空间里。音乐大潮不认可任何界线，它们冲蚀政治领域和意识形态，正像 1989 年的巨变中展现的那样。音乐创建新的集体，形成另一种状态，敞开另一种存在。听音室能把个人封闭，让外部世界消失；可是音乐，在另一个层次上，把听者联合起来。他们可以成为无窗的单子，他们并不孤单，如果他们耳边响起同样的声音。音乐让一种社会的深度关联在意识的一个层面中变得可能。这个层面以前被称为“神话的”。

---

① Orphism，古希腊的神秘宗教，传为奥菲士（Orpheus）所创立。

② Phytagoras，约前 570—约前 490，古希腊哲学家。

③ Johannes Kepler，1571—1630，德国天文学家。

> 犹如在梦中，对事物的估量是变化的，只要我们感受到被艺术的魔力所吸引(1,452;WB)。[不过，也只是在这种情况下；]我们需要这种全才戏剧家，以便他让我们至少有几个小时从可怕的紧张中得到解脱。(1,469)

艺术那形而上学的安慰并非是借助一个彼岸世界之敷衍的、一个带有它那补偿、减轻罪孽和对一个未来之伟大正义王国的许诺的世界。

这个形而上学的安慰，同对世界的形而上学的和宗教的辩护，形成尖锐对立。但是，这个悲剧的狄俄尼索斯的表达形式是：

> 只有作为审美现象，此在和世界才永远合理。(1,47;GT)

它也同道德立场对立。即使面向个人，道德也寄希望于世界的一种改善和矛盾的消除。尼采说，这样的道德成了世俗化的现代派的解围之神[①](1,115)。这个现代派缺少狄俄尼索斯的智慧，所以道德的立场通常不敢毫无顾忌地直面生活。因为展现在这样的目光之前的，此时此地维护公正的尝试所导致的后果，总是不公正地在别处得到施行。这整个进程是一个债权和债务的关系。世人在瞬间所享受到的每种幸福，鉴于世界上的苦难，实际上是个丑闻。尽管整体情况不妙，世人还是存留给自己一个成功：

---

① deus ex machina，古希腊罗马戏剧中用舞台机关送出的“解围之神”。

> 只要我们周围的一切在受难和给自己制造苦难，我们就不可能幸福。只要人类事业的进程还有暴力，虚妄和不公正决定，人类就不可能有德行。(1,452;WB)

尼采不是诋毁道德，可他批评那种自我公正，以及大多同这种道德联系在一起的、特殊的改善世界的乐观主义。但是那道德的立场，无论如何对他意味着一种对由狄俄尼索斯的智慧所敞开的旷野的约束。

那是世界和谐之福音所道出的智慧。它听起来既不是宗教的也不是道德的，而是审美的。尼采补充道，尽管那能够听见的真正的审美的听众(1,143;GT)还得先产生。不过，比如像希腊悲剧和瓦格纳的音乐剧那样的伟大艺术作品，它们有力量创造出适合它们和符合它们的观众。

在艺术得到它应得的认真对待之前，同时代的观众必须要走过一条漫长的完美化的道路。因为，艺术是如此地认真，让自己受艺术魔力的迷惑和赢得一种更高尚的快活的准备，也需要另一种完全不同的认真为前提。世人必须心绪悲切，以证明自己有资格获得这种审美的快活。世人得不抱幻想，但还是热爱生命，即使他发现了生命那巨大的徒劳。尼采对一个对悲剧来讲已经成熟的人要求甚高。他必须首先对惊慌和恐惧有心理准备，然后能够重新荒疏这种吓人的害怕，体验到，在他生平最短促的瞬间和最微小的原子里他也能遭遇某些神圣的东西(1,453;WB)。审美的瞬间是这样一个幸福的原子，它平衡所有的斗争和所有的困苦。尼采这样结束他的思考：

> 倘若整个人类有那么一天必须死去——有谁会对

> 此怀疑！那么，人类针对所有未来日子的最崇高的任务是，确立这样的目标，万众一心，团结一致，作为一个整体，以一种悲剧的意识，直面将要来到的灭亡；这最崇高的任务中包含着所有人类的完美化过程。(1，453)

也就是说，这最崇高的任务是，在一个人身上，在一部作品中，创造或者把握最完美的成功的瞬间。为此尼采在他的笔记中唯一的一次使用了这个独特的表达方式：世界的迷狂极点(7，200)人们该在此想象这么一个瞬间，要是身处最大的危险，比如在将要淹死者的脑海里，一段无穷无尽的时间浓缩在一秒中；当整个生命在毁灭前再次回光返照，这时出现的极度迷狂，极度疼痛。天才的幻灯片和顿悟就是这样的类型。就像个体在这样的瞬间领会了他的整个生命，能够体验到那是有理由的，就像一段整个的人类史，被这些闪光的图片照亮和证明其理由。到达这个迷狂极点的攀登就这样实现了文化的意义。

这样的迷狂极点对尼采来说是瓦格纳的音乐剧，以及，无论如何特别是，瓦格纳个人。他激赏瓦格纳的勇敢果断，借此他把艺术推向市民生活所有可能的目的系列之极点；那种冒昧苛求，瓦格纳以此拒绝把艺术仅仅看作一件美丽的微末小事；那种权力意志，以此瓦格纳把他的艺术直截了当地强加给社会。尼采赞赏这同魅力、魔法和僧侣精神结合在一起的拿破仑主义。而平淡无味的对应世界，就尼采来看，其代表是达维德-弗里德里希·施特劳斯①。以后在自己第一篇《不合时宜的沉思》中，他把施特劳斯作为对崇高的平庸化的糟糕例子加以抨击。在对施

① David Friedrich Strauss，1808—1874，德国基督教神学家、哲学家。

特劳斯的论战中，尼采关心的不是个体人，而是逐渐增强的德国公民性格的中庸里，那种有特点和具代表性的精神取向。尼采的期待是，这样的精神取向必须被瓦格纳和拜罗伊特的事业克服。在拜罗伊特的第一次节庆演出开幕前不久，尼采再次描写了市民世界里艺术的全部堕落：

> 判断上奇特的模糊，对赏心悦目那欲盖弥彰的和对娱乐消遣那不顾一切的欲求，学究似的谨小慎微，演出方面的自命不凡和对艺术之严肃的装模作样，行事方面对金钱收益的毫无顾忌的贪婪，一个社会的空虚乏味和漫不经心（……）这一切加起来形成了我们今天艺术状况那迟钝和腐臭的空气。(1,448；WB)

让尼采大失所望的是，拜罗伊特没能丝毫地改变这样的状况。相反：1876年6月底尼采赶去参加排演，经历了整个热闹场面——国王的到来，里查德·瓦格纳在节庆演出的山冈上和在汪费力别墅中的王公姿态，舞台处理的做作的滑稽，神话系统的炫耀，围绕着艺术事件的情绪高扬的、心满意足的和完全不需要拯救的社交联欢，演出后人们涌向餐馆的喧闹——尼采感到震惊，伤心得生了病，几天后又重新启程离开拜罗伊特。此前尼采曾写道：

> 你们在这里可以发现已经做好准备的迷醉的观众，找到心情激动的人们，他们身处幸福之巅并恰恰在幸福中感到自己的全部本质打起精神，为了以后的和更高的意愿让自身得到增强。(1,449；WB)

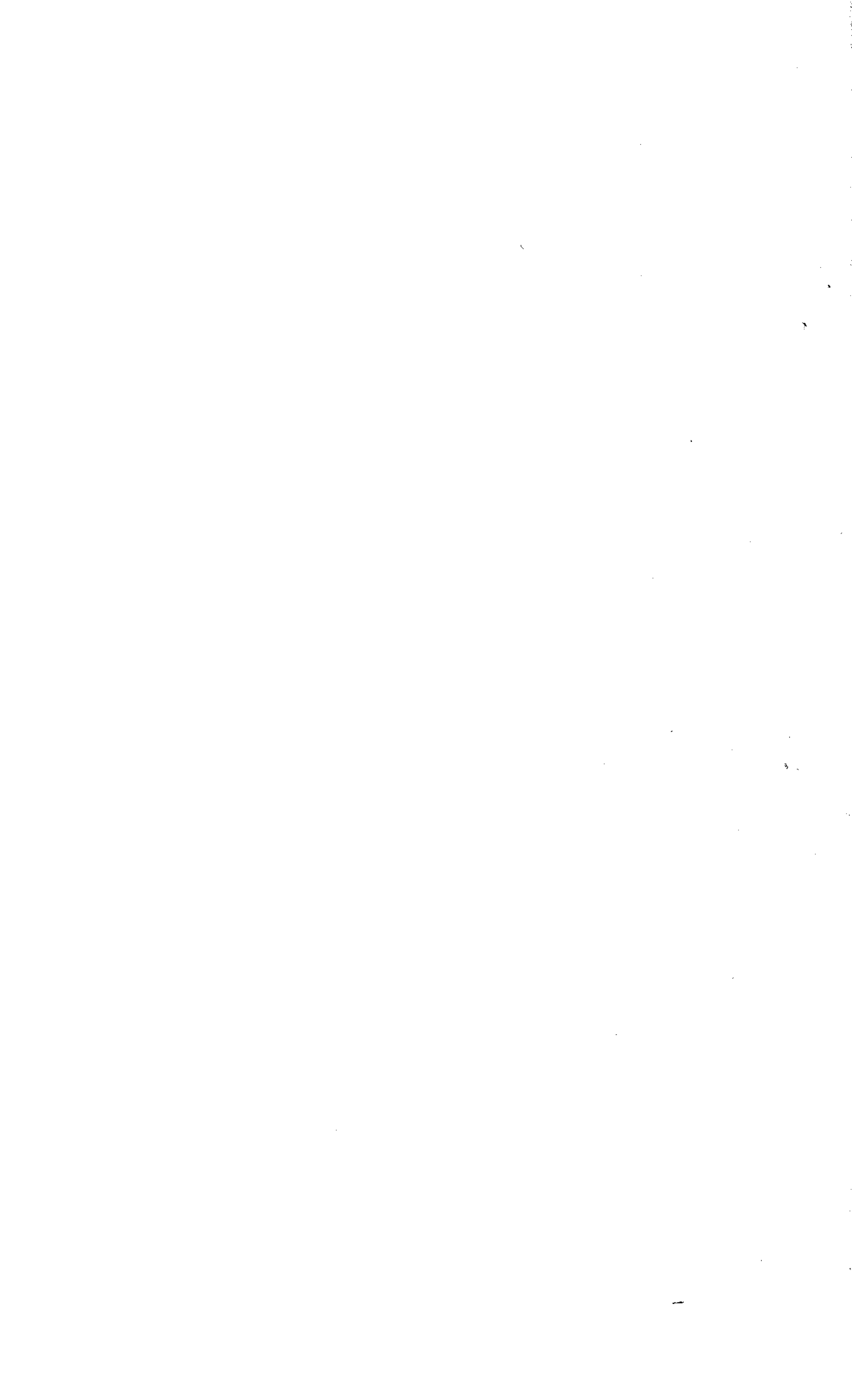
尼采在拜罗伊特徒劳地寻找了这样的观众；他不得不痛苦地经历，这样的观众只是他自己的想象。

也许，对于瓦格纳的音乐和音乐剧他想得太多，希望得太多？经过了1876年拜罗伊特的失望，尼采开始写作《人性的，太人性的》这本书，为了让自己今后能承受失望。

当尼采在1872年和1874年间写下第一篇《不合时宜的沉思》时，这一切还没有发生。那时他还相信瓦格纳的事业有神秘的深度，深邃无底，相信它是指向隐晦不明和无法澄清的(……)彗星之尾，他同样相信，也许还依靠他的帮助，这项事业能够成功地让自己为那些可怕的事物所吸引。他希望，对于这存在之伟大的不可比性(1,80f;GT)的意识能重新苏醒。在他的《不合时宜的沉思》中尼采将讨论一种时代精神。他指责这种精神：

> 用一种尘世的协调，一种解围之神、亦即机器和熔炉之神，取代一种形而上学的安慰。(1,115;GT)

第六章



时代的英才。书房里的思想。伟大的祛魅。《不合时宜的沉思》。反对唯物主义和历史主义。解放的类型和消毒的疗法。同马克斯·施蒂纳一起并超越他。

尼采要的是可怕的事物，所以音乐离他如此之近。他希望的是悲剧性世界感情的回归。他想要用狄俄尼索斯的智慧代替科学。可他面对的是一个科学欢庆其可怕的胜利的时代。实证主义，经验主义，经济主义同过度的实用思想连手，决定了时代精神。尤其是，世人还乐观无忧。尼采愤怒地记下，德意志帝国的建立是对所有“悲观主义”的哲思的毁灭性的打击(1,364; SE)。尼采给他的时代做出的诊断是，这个时代是正直的和真实的，但以卑下的方式。面对任何类型的现实，它比以往更加卑躬屈膝和更加真实。这个时代四处寻找那些适合于为屈从事实作辩护的理论。

尼采看到的是这个现实主义的毕德迈耶尔[1]以及怯懦的方

[1] Biedermeier，1815—1848年间德国的一种文化流派，被批评有脱离政治和庸俗化的倾向。

面。其实，自从19世纪中叶起，一种只是屈从于事实的现实主义已四处蔓延，为的是更完整地控制和以自己的意图重塑事实。尼采以后宣告的权力意志，那时已经在庆贺自己的胜利，只不过不是在超人的巅峰上，而是在一个文明的蚂蚁般孜孜不倦的活动中。这个文明在所有实际事物中笃信科学。市民世界如此，工人运动的情况也同样。后者那强劲有力的口号尽人皆知，叫“知识就是力量”。教育应该带来社会的提升，让人对任何类型的错觉具有抵抗力：谁有知识，别人就不再能轻易地欺骗他，知识让人印象深刻的是，人们不再需要让自己印象深刻。得到偏爱的是这么一种类型的知识，借助于它人们能够防止自己受到狂热的诱惑(1,169)。只是不要过分热情。谁不动感情地和就事论事地做好自己的事，就能继续走下去，赢得一种独立性。人们该放下架势，局限于自己尽可能谦恭的地位。

让人惊奇的是，自19世纪中叶起，经过了绝对精神的理想主义的高扬，突然到处出现了使人卑微的兴趣。这开始于思维的修辞手段的发迹：“人不过仅仅是……。”众所周知，对浪漫主义来说，只要有人道出那个咒语，世界就开始歌唱。前半个世纪的诗学和哲学，是不断发现和发明新的咒语的有魅力的项目。时代要求热情奔放的意义。在对其时代枯燥无味的观念进行批判时，与他以后所认可的程度相比，尼采更深地陷入了浪漫主义的航道。还在当学生的时候，在为自己心爱的诗人荷尔德林辩护时，他已同学校的老师展开辩论。而世纪下半叶的精神，对精神的神奇舞台上的主要人物们来说，不再那么有利；当那些现实主义者们带着他们的事实意识，装备着“仅仅是”的话语出现在门边时，他们的表现像是孩子。唯心主义的和浪漫主义的游戏者曾经忘乎所以，把一切搞得天翻地覆，可现在是清理的时刻，眼下生活的严肃开始了，现实主义者将为此费心。19世纪下半

叶的这个现实主义将完成这件艺术品，瞧不起世人，却想同他做成伟大之事，倘若人们愿意称这我们大家都受益于此的现代科学文明为“伟大”的话。无论如何，在19世纪的下半叶，开始了最年轻的现代派，带着一种厌恶一切过分和幻想的观念。当时很少有人同尼采一样预感到，那实证主义的冷静的精神，将会带来怎样的浩劫。

在世纪中叶，对德国唯心主义的排斥，为有特别雄伟结构的唯物主义作好了准备。清醒冷静的要义手册突然变得畅销。那时有卡尔·福格特(Karl Vogt)的《生理学信札》(1845)和他的论战文章《轻信和科学》(1854)；雅各布·莫勒朔特(Jacob Moleschott)的《生命的循环》(1852)；路德维希·毕希纳(Ludwig Büchner)的《力量和材料》(1855)以及海因里希·乔贝(Heinrich Czolbe)的《感觉论新介》(1855)等。乔贝用以下的话来表明由力量、冲击和腺功能组成的这种唯物主义的伦理的特征：“通过发明一个超感性世界来改善一个可认知的世界，想通过增添一个超感性的部分来把人创造成一个凌驾于自然之上的生灵，这正是一个……狂妄自大和虚荣自负的证明。当然——对现象世界的不满，超感性观点的最深刻的原因是(……)一个道德的弱项(……)请满足于现存的世界吧”(Lange 2,557)。不过，还有什么不曾“给予”这样一种感性类型！生成和存在的世界——不是什么别的，只是物质份额的狂风暴雪和能量的转化。尼采觉得自己受到挑战，得面对同时代的唯物主义者，捍卫原子论者德谟克利特的世界。人们显然不再需要安那克萨哥拉[1]的“努斯”(Nous)，柏拉图的理念，当然也不再需要基督徒的上帝，

---

① Anaxagora，500?－428?，古希腊唯物主义哲学家。

不需要斯宾诺莎的实体,不需要笛卡尔的“思”,不需要费希特[1]的“我”和黑格尔[2]的“精神”。也就是说,人身上的精神不是别的什么,只是大脑功能。思想同大脑的关系就像胆汁同肝脏,以及小便同肾脏的关系。赫尔曼·洛采[3],来自当时强大的形而上学者家族的、为数不多的一个幸存者中的一个,曾这样说,这些思想“有些没有滤清”。

通过聪明的抗辩,无法阻挡唯物主义的胜利进军,特别是由于这种唯物主义被掺入了一种特别的形而上学:对进步的信仰。倘若我们对事物和生命进行条分缕析,直到其基本的组成部分,那么我们就能,这种信仰就这么教导说,发现自然的隐秘。倘若我们发现,这一切是怎么组成的,我们就有能力去模仿。这里涉及的是这样一种意识,它想参透一切,也包括自然,比如在实验中当场逮住它;倘若知道自然的规律,就告诉自然,该怎么做。

这个精神立场在 19 世纪下半叶也推动了马克思主义的发展。通过艰苦细致的琐碎工作,马克思解剖了社会躯体,剖开了它的灵魂:资本。可最后并不怎么清楚,反对资本那铁的规律的无产阶级的弥赛亚使命——马克思对德国 1850 年前唯心主义的贡献——容或马克思对 1850 年后决定论精神的贡献,是否真的还有机会。就是马克思从前也想对高贵和崇高,对精神,进行条分缕析。他把精神视为上层建筑,把它归溯到社会劳动的基础上。

劳动是绝对的。劳动远远地超越其实践的意义,成了一个基准点,生命越来越多的方面被由此出发进行阐释和评价。人劳动着,因而是人,而社会是一个劳动社会。即使自然在某种程

① Johann Gottlieb Fichte,1762—1814,德国哲学家。
② Georg Wilhelm Friedrich Hegel,1770—1831,德国哲学家。
③ Rudolf Hermann Lotze, 1817—1881,德国哲学家。

度上也通过进化劳动自己。劳动成了新的神圣，某种把社会捆在一起的神话。伟大的、让个体人成为齿轮和螺丝的社会机器，这个图像占据了人的自我解释，规定了定向视阈。尼采在其对达维德·弗里德里希·施特劳斯、这个世纪后半叶的大众启蒙者的批评中，正是把这个观点推到了中心。达维德·弗里德里希·施特劳斯以他的第一部作品《耶稣传》(1835)把对基督教的理性主义批评推向大众，然后，到了晚年，又发表流传甚广的自白书《新旧信仰》(1872)。他是瓦格纳新的艺术神话、实际上是所有把艺术提升为宗教替代物的尝试的一个死敌。为此瓦格纳对他深恶痛绝。也正是受瓦格纳的影响，尼采寻到了这位作家的踪迹，在自己第一篇《不合时宜的沉思》中，把他作为这整个热衷劳动的科学文化和功利文化的征兆来处理。

施特劳斯公告的是：有一切的理由，对当下和它的发明——铁路，疫苗，高炉，圣经研究，帝国建立，肥料，报业，邮局——表示满意。没有任何理由，为躲避现实而遁入形而上学和宗教。要是物理学能教飞行，形而上学的飞越者就得从空中坠落，规规矩矩地居住在平整的大地上。人们要求现实的意义。它会创造出将来的奇迹作品。人们也不该让自己过于受到艺术的迷惑。聪明地规定剂量，它自然有益又好，甚至不可或缺。不过，正因为我们的世界成了一个巨大的机器，这样的话就也有效：“在它里面运动的不仅仅是无感情的轮子，也倾泻着起润滑作用的油”(Nietzsche I,188)。这样起润滑作用的油是艺术。施特劳斯称海顿[1]的音乐为一盆“实在的汤”，而贝多芬[2]是“糖果”，每当他听见《英雄交响曲》，施特劳斯就感到冲动，“想放荡不羁，寻求冒

① Franz Joseph Haydn,1732—1809,奥地利作曲家。
② Ludwig van Beethoven,1770—1827,德国作曲家。

险”(1,185),不过,他马上又回到统一德国的建国热情的日常狂喜中,而尼采对这样悄悄的毡袜式的兴奋(1,182)给予了尖刻的讽刺和挖苦。

在尼采身上,人们可以感受到这样一个人的全部愤怒,此人在艺术里、特别在音乐中以为自己身处世界心脏,在艺术的魔力(I,4527)中找到自己真实的存在,所以对这样一种把艺术当作一件美丽的小事、也许是最美丽的、不过还是一桩小事的思想进行抗争。

尼采称市民艺术的亵渎圣物者为知识庸人。而对这些人的愤怒,在浪漫主义作家那里已经是个常见的母题。伴着简直是愤怒地演奏的“戈德堡”变奏曲,E. T. A. 霍夫曼让他的乐队指挥克赖斯勒驱散了一个人们在其中寻找“舒适的娱乐和消遣”的音乐晚会。在小说《斯居德里小姐》中,霍夫曼让他的艺术家,那个金匠,在很大程度上从咒骂大众发展到谋害大众。这些是浪漫主义的故事,事关氛围艺术反对带有功利思想的艺术庸人的斗争。尼采关于达维德·弗里德里希·施特劳斯的批评,也处在这样一个传统之中。尼采同样沉湎于一个愤怒的艺术之友的复仇幻想中:

> 让所有那些虚荣的学究们和全部的审美天国见鬼去吧,要是幼虎(……)出来觅食!(1,182;DS)

幼虎?它在悲剧之书中已经出场,象征着野蛮的狄俄尼索斯艺术。让尼采大为光火的是:这个知识市民的观念把这可怕的事物重释为舒适惬意。

这种批评针对艺术,但也针对自然。因为就是那当时声势浩大地出现的达尔文主义在施特劳斯那里也被低估,从中恰恰

也没有得出那最严肃的结论,犹如尼采批判性地指出的那样。人们喜欢从那里接受无神论;代替上帝,现在的题目明确地是猴子。施特劳斯虽然给自己穿上我们那猴子系谱的毛发蓬乱的大衣(1,194;DS),可是他害怕从这个自然系谱中得出伦理学的结论。倘若他有足够的勇气,他会从战争之间的反对中,和强者的特权中引出对生活的道德规定(1,194),他会立刻用这些道德规定鼓动那些庸人反对自身。可是,为了满足他们对安全和舒适的需求,施特劳斯避开唯物主义的虚无主义结论,通过在自然中发现一个新的永恒的善的启示(1,197),给予他的思考以一个惬意的和充满感情的转向。可是,对尼采来说,自然绝对是可怕的事物。

在第三篇《不合时宜的沉思》中,为了同自然主义者和唯物主义者划清界线,尼采反驳知识庸人们那乏味的自然乐观主义,概括了他对自然的狄俄尼索斯的阐释。尼采以为,令人惊奇不已的是,在自然的形态系列中,从无生命者,经过植物性,到动物性和兽性,最后到了人身上,最后意识出现。自然的存在为什么在人身上创造了一个意识的舞台?石头不知道它在哪里。动物尽管感觉到它的环境,但是没有距离地深陷于它的环境中。只是在人身上产生出对感觉的感觉,由此也产生出一种有距离的意识。他不再同他的环境息息相关,而把世界作为一望无际的广袤来经历。人从兽性的实存的恍惚中站起,而在这样的瞬间,世界获得一种独特的透明性;一切生物的内在烦躁对有意识的生命袒露自身,还有自己那令人厌恶的贪婪。欲求糟蹋和毁灭其他的生命,这是多么地盲目和疯狂(1,194)。意识首先经历的不是对显现出的世界的欢乐,相反,意识发现了存在的痛苦。不过,这难道不是意味着,带有意识的人犹如患有一种疾病被击倒在地?在意识的反映中,自然的存在难道还能被忍受?意识也

许不是一种灾难？

在那突如其来的明亮中，我们浑身战栗，环顾四周，朝后望去：那里互相敌视的猛兽狂奔乱突，而我们身处其间。人们可怕地忙碌在广袤的地球荒漠上，他们建城组国，战事不断，他们聚合分离，周而复始，他们横冲直撞，互相效仿，他们勾心斗角，相互践踏，他们在困境中悲号，他们在胜利中狂欢——这一切是动物性的延续。(1,378;SE)

从恍惚中猛然苏醒，面对如此景象，意识感到毛骨悚然，渴望地朝身后那本能的无意识看去。对日常的劳作来说，不获得知觉(1,194)，这难道不更好吗？情况就是这样。对有处世和交际能力的现实主义来说，深思熟虑能成为干扰源。可尼采发问，自然开启了人的眸子，让其存在，在人的意识中得到映现，它究竟意欲何为？

尼采这么发问的时候，他假定了一种自然目的论。他以这样的话表明自己对此的信仰：

倘若整个自然努力挤向人类，那就表明，它需要人将它从动物生命的厄运中解救出来，此在最终在人身上给自己拿起一面镜子，在这个背景上，生命不再毫无意义，相反，在其形而上学的重要性中呈现自己。(1,378)

形而上学的重要性体现在哪里？

这不是事物基底的一种世界和谐，不是具有决定性意义的

形而上学的秩序和正义。形而上学的重要性仅仅在于，在苏醒后获得意识的生命中，自然做了它唯一的一次跳跃，而且是一次欢呼的跳跃。然后尼采继续他那神秘莫测的句子：

> [自然]第一次觉得自己到达目的地，亦即到了这么一个地方，它在那里领会到，它必须荒疏怀有目标，它已经把生命和生成的游戏玩得过火。(1,380)

一个易遭误解的理由。尼采知道，自然不是这么一个会学习或荒疏或玩过火的"主体"。他不愿见到自然里有个上帝。谈到自然的学习和荒疏，指的是人这个自然生灵在意识中的反映，亦即在人身上意识到它自己的那个自然。在人的自我意识中，自然显示为目标明确的本能，它必须总是保持为不知足，因为本能在每个目标上都发觉，它要的不是目标，而是它自身，所以将继续自己的活动。只要意识把一面"镜子"拿到本能跟前，就可能发生这样的情况，即这样的活动就会消失。不是由于疲惫和绝望，而是出于这样的判断力：不存在目标，人们总是已经到达目标。这个被满足的瞬间，不处在任何将来，它总是在场，人们只需要把握它，途径是学会完全处于当下，机智果断。倘若投下的赌注将在一个令人疑惑的将来付清，生命的"游戏"就会玩得过火。我们可以以这样的方式"游戏"生命，但是，生命自身不游戏。因为它不遵从线形的积累和累进的增长原则，而是在死亡和生成的循环中打转。圆周的每一个点距离中心一样远。正因为如此，生命总是已经到达目标或者一直还处在离它一样远的地方，结果都一样。倘若目标明确的幻觉得到克服，而其意识苏醒的人发觉，他自己就是目标，时间就是瞬间，自然就在人身上作出一次欢呼的跳跃。尼采写道：

> [人身上的自然,]在认识到这点时得到神化(1,380;SE)。[尼采称这个]神秘的、泰然处之的激动状态(1,381)为伟大的启蒙。

在它的光照下,现实取得美(1,380)的外貌。

尼采这个还依赖叔本华而发展出的思路,其结果是现实的一种神化,其前提不是如同在受抨击的达维德·弗里德里希·施特劳斯那里,是自然中一个"永恒的善的启示",而是在认知者身上的一个转变。意识没有受兴趣引导并渴望地把目光投向现实,而是松开了同意志的联系,敞开自身,以便坦然地迎接世界来到自己身旁。这个"形而上学的重要性"仅仅存在于这个看的改变中:从针对欲望之客体的窥视,转变到观照上来。尼采在这里还完全受到叔本华式关于形而上学的概念的束缚。根据叔本华的观点,形而上学的意识,是借助意志从自己的恍惚中苏醒过来的东西,所以世界对它来说显得不同。也就是说,这里牵涉的不是一种形而上学的隐秘世界或超然世界的发现,而是一种别样的、一种非日常的状态,亦即那种神秘的、泰然处之的激动状态。

在进行这样的思考时,尼采同他的老师叔本华离得如此之近,让他也谈论起对欲望的克服,作为改变的世界经验的前提。不过,尼采有另一个着重点。他强调这个进程的积极因素。意志不会消亡,相反,在人身上,某样做这个"跳跃"的东西,战胜了普通的意志。人身上有某种统治那个别样的、烦躁不安和毫无知觉的东西的东西。这个安抚的某种东西最终不是别的什么,而是一个非同寻常地强大的意志,它告诫那毫无知觉的生命的疯狂行为不要过分。这就是我们在此期间已经相当熟悉的"狄俄尼索斯的智慧"。它足够强大,能承受投向深渊的目光,而不

因此而碎裂，相反还保持一种神秘的、几乎是快活的镇定。

在他1873年的手稿《希腊悲剧时代的哲学》中，尼采以赫拉克利特为例描写了这个"狄俄尼索斯的智慧"的类型：

> 这永恒的和唯一的生成，一切现实的这整个变化无常，不断地只是作用和生成，并非像赫拉克利特教导的那样，是个可怕的和迷惑人的表象，在其影响中同感觉最相近。有人带着这种感觉，在一次地震中，失去了对建造稳固的大地的信赖。把这样的作用转移到其对立面，转移到崇高和令人幸福的惊讶中，这需要一种惊人的力量。(1,824f.)

在看的某个类型中忍受这个喧哗的存在，一如叔本华所认为的那样，不简单地是沉思冥想和意志消亡，而是对另一个意志的激发，即塑造的意志。此处的问题是，要么去征服，要么被征服。也就是说，这里涉及的是一个争斗的本体论的关系。最生机勃勃的塑造意志，敢于同无知觉的征服的生命权力竞争。这个塑造的意志是个艺术家的意志，它服务于一个超越无知觉活动的生命的意志。所以尼采能称赫拉克利特为一个审美的人：

> 他在艺术家身上和艺术作品的产生中得知，(……)必要性和游戏，冲突与和谐必须怎样结成对子，以生产艺术作品。(1,831;PHG)

就是涉及艺术家的塑造的意志，问题也是把整体集中到一张图像上。而这张图像，这张赫拉克利特的世界图像，同把时间的流逝集中到一个瞬间里，有什么两样。在这样的、允许世界图

像里有这类定影的体验中,历史已被清除,人们领会到,没有必要拥有目标,因为人们总是已经到达目标。

继与唯物主义的论争之后,反对通过历史之征服的斗争,是尼采第二个对他的时代精神进行挑衅的观点。对他来说,历史主义也是苏格拉底和亚历山大里亚的知识文化的一个结果,不过在帝国建立时代的德国别具一种特色。历史主义回顾历史,为的是让自己意识到,人们取得了多么壮丽的伟绩。不过同时,它必须补偿在生命感觉和风格中的一种信心缺乏。人们不完全清楚,自己曾经是谁,曾经意欲何为。这个历史主义也就同对仿效和虚假之物的兴趣紧密相连。貌似的精神胜利欢呼。

给人印象深刻的是,什么看上去像什么。每个被使用的题材试图表现得比自身更多。那是物质欺骗的时代:大理石是描画过的木头,闪闪发光的条纹大理石是石膏;新的东西必须看上去像是旧的,希腊式廊柱矗立在交易所大门旁,工厂设施作为中世纪的古堡,废墟是座新建筑。人们维护这历史的联想,法院建筑让人想起总督府,市民的住宅里藏着路德的椅子,锡杯和古腾堡圣经原来是针线包。在凡尔赛的镜厅里"德意志帝国"被宣告成立后,政治权力也在金色的光芒中喜气洋洋。这个权力的意志不完全是真实的,意志多于权力。人们希望导演。没有人像利用了所有的戏剧魅力的里查德·瓦格纳那样,善于把日尔曼的远古时代搬上舞台。这一切带有追求现实的意向。正因为这个意义极其强烈,必须有一些美化,修饰,装扮,雕琢等等,以便这个整体看上去像那么回事。

对尼采来说,无法消除这样的怀疑,即历史主义打算补偿一种缺失的生命力。这种生命力之所以被削弱,正因为它在苏格拉底的知识文化中失去了一个深刻的社会的联合点。在悲剧之书中尼采写道:

> 请设想一种没有坚实而神圣的发源地、注定要耗尽种种机遇并可怜地依靠其他一切文化为生的文化——这就是当下，作为那个旨在消灭神话的苏格拉底主义的结果(……)永不知足的现代文化那可怕的和历史的需要，把无数其他文化在自己周围的聚集，耗尽心力的认知愿望，这一切要是不表明神话的损失，神话家园和神话母腹的损失，那它们还能表明什么呢？(1，146)

这个历史主义对尼采是个特别显豁的例子，来说明由知识和认识引起的生命力的麻痹。在第二篇题目是《历史对于人生的利弊》的《不合时宜的沉思》中，他描写了，生命如何由于历史意识的过度而会害病。在这篇散文中，尼采十分大胆地发展了一种思想，它今天对我们来说之所以不再那么不同寻常，是因为尼采帮它完成了一次普遍的突破；这个思想是，生命是一种由幻觉和酷爱组成的蒙盖着的气氛(1，323)，为了持留为生机勃勃，它需要爱。与这个思想紧密相关的是对现实主义的批评。这个现实主义屈从于所谓的冷酷的事实，沮丧万分，软弱无力或者玩世不恭，最后终结在一种虚无主义的自私自利的意向中。这种自私自利对不是在经济意义中有利的事，都持无所谓态度。

尼采开始讨论这个问题，乍眼望去它似乎仅牵涉到知识界和科学的训练，即讨论对历史、对曾经有过的东西和已经生成的东西的凝视，讨论历史信息的泛滥，讨论在细节问题上普遍的耗费精力，而这些问题仅仅有助于科学活动的自我保存。尼采把科学界中这个历史主义的繁荣作为一种批判时代精神的出发点，并以一种对生命的着力捍卫应对这种时代精神。随同这篇文章，以下几十年的生命哲学宣告诞生，所以它属于来自尼采工

作室的特别有影响力的文本。

历史和自然科学研究的世纪，促成了一大批认识，因为知识和认识被宣布为最崇高的理想，有教养的同时代人试图尽可能多地吸收它们，其结果是：

> 现代人最后随身拖拽着一大堆无法消化的知识石块，这些石块然后不时厉害地在身体内嘎嘎作响，就像在童话里说的那样。通过这个嘎嘎作响，这个现代人最独特的自身暴露无遗：一种内在的奇特的矛盾。一种内在，没有任何外表适应它；一种外表，没有任何内在适应它。这是一个古代民族不认识的矛盾。(1，272)

他认为，这个内心和外表之间的反差，对德国文化来说具有特征性。人们以为自己那无法消化的知识是深刻的内在性，便在外表中放弃趣味和精神。人们维护外表是野蛮人的内心教育(1，274)，只不过这个内心的教育没走多远；它缺少有生命力的完整形态，一如尼采那偏爱的表达，它没有被吞食。艺术和建筑艺术中的趣味庸俗，哗众取宠和亦步亦趋，社会生活中的笨拙的交往方式，这都是这种姿态的特征。人们自以为自己自然质朴，觉得自己相对于法国式的文明开化和精美优雅占有优势，可是：

> 当人们以为逃回到自然的时候，人们只选择了任其自然，舒适，和最小限度的自我克制。(1，275)

针对这样一种误以为自己是文化的畸形的自命不凡，尼采为文明辩护，不过，随后从朝气蓬勃的创造的视角出发，又批评

文明为纯粹的拘泥形式。在后来关于德国“文化”和法国“文明”之间的区别的论争中，一如我们还会见到的那样，相反立场的双方同样可以引用尼采。

阻碍个体人培养自己个性的无法消化的*知识石块*，它们源自历史的、大众化的自然科学的基础。至于公众生活中的*历史的泛滥*，尼采在此之中看到的是一种浅薄的黑格尔主义的后期发展。这种浅薄的黑格尔主义正是如此，视历史的强者为理性者，所以要求对现存者权力的尊重和在掌握历史方面的勤勉。

其实，黑格尔最初完全是另一种意思，这点尼采也知道。如所周知，黑格尔是一个热恋历史的哲学家。历史对他来说虽然是理性的，可是，就像在一个恋人身上会发生的情况那样，历史是有魅力的和吸引人的理性；历史对他意味着“没有人会不为之陶醉的纵酒极乐”(Hegel 39)。事情开始于图宾根的神学院。当关于巴士底狱的消息传来时，黑格尔和他的室友谢林[①]以及荷尔德林在内卡河畔草地上植下了一棵自由树。这是青年人的狂热，想亲手把握历史，并且以用一种极具生机的理性去理解和改变历史。而尼采现在对他那个由于历史意识和科学的过度泛滥而病魔缠身的时代提出这样的抗议，恰恰也是青年人的抗议。黑格尔那一代人能在历史中发现革命的精神，所以对历史的掌握成了对历史的激励。历史具有活力，它不造成负担，相反会把人带上一次冒险的旅行。因为在法国大革命后的四分之一世纪中，历史给它的狂热者造成了某些失望，历史理性的图像也得到改变。对黑格尔来说，一切取决于他的往日，问题在于把对历史理性的信仰确定在某个类型上，让它以后不再会令人失望。被欺骗的恋人以对“理性之计谋”的知情安慰自己。他把自己的聪明，用在勾画一种不令人失望的历史理性的系统上。理性进入

---

① Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling，1775－1854，德国哲学家。

历史,而历史,穿越令人痛苦的矛盾,最终走向理性。在黑格尔的系统中,这个过程得到描述,并且由此进入人的自我意识。在黑格尔哲学的意识中,历史的隐秘也就昭然若揭。

就尼采看来,黑格尔完成了这样的创举,颠覆对于自由战争的英雄史终结的悲哀和一个只是回忆但不再行动的后辈的意识,并使这个创举变得显豁。进入这些后辈的知识领域,这明显应该是事件的目的。意识到的不幸被与世界历史的完成等同起来。打那以后人们在德国谈论"世界进程",把当下理解为它的必然结果:

> 一个这样的观察方式,[尼采写道,]把历史当作唯一至尊的,代替了其他精神的力量、艺术与宗教的地位,只要它是"自身实现的概念",只要它是"世界民族精神的辩证法"与"世界法庭"。(1,308)

于是,黑格尔不仅在哲学上赋予历史崇高的地位,而且他给予现实的时代判断以哲学的尊严,并且鼓励人们,对政治论战,也对将来进行哲学思考。由此他那著名的和声名狼藉的句子"凡是理性的,就是现实的;凡是现实的,就是理性的"完全产生了政治影响——在相反的两个方向。一些人把这句话理解为对现存世界的辩护;另一些人,卢格[①],鲍威尔[②],恩格斯和马克思,视它为要求,由此把仅仅是现存的宣布为现实,并且把它与这只是临时想出的理性等同起来。这句话对一些人意味着一种存在,对另一些人意味着一种应该。但是,这种信念是共同的,即社会和历史表现着真实事件的一个方面。

---

① Arnold Ruge,1802—1880,德国政论家,青年黑格尔派成员。

② Bruno Bauer,1890—1882,德国哲学家,青年黑格尔派代表之一。

在黑格尔以前的传统里，这并非如此不言而喻。在黑格尔以前，人们以对立的方式思考：上帝和世界，人和自然，人和存在。从黑格尔以来，在这个二元之间插入一个中间世界：社会和历史。这个中间世界把一切扯向自身：整体的古代形而上学——上帝，存在，人——转变成一种社会和历史的形而上学，而关于个体人的话题变得毫无意义和没有理由，因为个体人总是表现为受到社会和历史的限制。社会和历史的中间世界只允许唯一的一个例外：自然，人类的和非人类的自然。但是，人作为自然的类生物当然不是一种个体生物，而仅仅是个实例。形而上学曾是一项为人类创造一个精神的宽敞空间的事业。可现在空间变得狭窄。人们被绑在社会和历史的必然性和自然的必然性的襻带上烦躁不安。到了 19 世纪下半叶，争论的焦点最终是，哪个必然性占统治地位。黑格尔和马克思相信社会和历史必然性的胜利。黑格尔谈到"归于自身的精神"，而马克思谈到"对自然质朴的扬弃"。对两者来说，这是通向自由的一条道路，而他们把这种自由理解为历史的社会产物。相反，唯物论者相信自然的必然性的优势。不过，就是他们通常也用世俗观点考察古老的形而上学的拯救允诺：他们把自然进化史解释为向前发展。

对机器时代之初的哲学思维来说，存在的余下范畴，即自然和历史，开始向一种机器的类型转变。尼采同时代人中的乐观主义者们相信，可以信任这些"机器"制造成功的生命，当然前提是，人们的行为要符合功能。尼采以敏锐的感觉在他的临近领域，在语文学的科学活动中，发现了黑格尔的"世界进程"进入机器类的流程和批量生产的设施的转变。人们训练出一些年轻人，把他们带进科学的劳动市场，在那里分配给每个人一个他们能够勤奋研究的小题目或小问题，而整体是一个学术的工厂；人

们不知道，这样的努力下的产品会有什么用处，无论如何他们以此谋身。在描述这样的关系时，尼采在一个地方打住，对他的语言运用进行思考：

> 但是如果人们要描述最近一代的学者时，"工厂，劳动市场，供给，利用"这些名词——正如其余的自私自利的一切助动词——都不知不觉地涌到唇边。(1，300 f)

尼采援及当时比较流行的哲学家爱德华·封·哈特曼[①]，作为对这种孜孜不倦的世界进程思想的漫画。对这样的思想来说，历史成了劳动教养所。因为哈特曼同样以叔本华为师，当哈特曼要求"把个性完全献身于世界进程"时，作为叔本华信徒的尼采觉得受到特殊的挑战。这个世界进程是一个古怪的，规模很大的否定程序。哈特曼，这个退职的军官相信，意志的否定——对叔本华来说是伟大的苦行僧和圣者的一个奥秘——必须系统地得到实施。他在黑格尔那里为这个系统寻找帮助。通过这个综合，由此产生了一部怪异的著作——《无意识的哲学》(1869)——其中可以发现一种得到仔细描述的生命意志幻灭的三段论。整体的观点是：生命的意志无法依靠自己的力量适当地否定自身，人们相反得把这个生命——完全是黑格尔式的——交付给世界进程。哈特曼称赞人类悲观主义意识的力量。这个尚且无意识地作用的悲观主义的世界精神将返回自身，倘若它弃置幸福的所有幻觉——在彼岸，在将来和在现在的幸福的幻觉——把世界收回自身并且消遁。这个悲观主义世界

① Eduard von Hartmann，1842－1906，德国哲学家。

精神如此勤勉的工作热情有些滑稽，滑稽的还有这仿佛对将来充满欢乐的、哈特曼借此奔向否定的兴高采烈，以及那几乎是按部就班的精确性。幻觉该借此被清除，为了从是走向不。倘若这个作家最终到达伟大的否定，让世界精神在此中终结，一种奇特的毕德迈耶尔风格式的惬意就会蔓延。这番关于"世界进程"的话显豁地扭曲变形。哈特曼让这个世界进程为虚无做准备，由此非自愿地展示出滑稽色彩，这个"世界进程"也就成了一种无意义的废话。

尼采不断地回到他的中心思想，即关于知识和对以往权力的信仰损害甚至摧毁生命力的思想。他的解毒药是颠倒：人们必须把历史的原则倒过来反对历史。借助历史的知识打破历史学的权力。为此尼采找到一个令人印象深刻的表达方式：

> 历史学必须自己解决历史学本身的问题。（1，306）

尼采用历史学反对历史学，途径是回到尚未进行历史思考的希腊古代，从那里引证他生活艺术的准则，而这种生活艺术懂得如何针对历史的征服捍卫自身。尼采回忆起，就是希腊文化也曾面临历史的一种混沌和不同的历史；闪米特的，巴比伦的，吕底亚的和埃及的文化因子和传统强行进入，而希腊的宗教曾是一次整个东方的真正的群神争斗（1，333）。希腊文化所借助的、贯彻自己那造型能力并且学习组织混沌（1，333）的力量，更加令人赞叹。它成功地形成了一个广袤但还是有限的视阈，创造神话，画出一个圆圈，生命能充实它，也能在此之中实现自身。

当尼采写下历史学必须自己解决历史学本身的问题这个句子时，他立刻发觉，他在这里找到了一个表达形式，它不仅能运

用在历史学上，而且可以运用在知识的问题上。如何才能防止受知识和所谓的真理的自身动力的强制？生命如何才能捍卫自己不被知识扼杀？尼采接着刚才被引用过的句子给出答案：

> 知识必须把它的刺针转向它自身。(1,306;HL)

那是在40年代——如向一个朋友承认的那样，尼采愉快地度过了这些年月——一个作家奋起反对历史主义和自然主义逻辑的机械论者。关于自由和生动的精神他这样写道："他明白，人们在宗教或者信仰上的行为不单单反对上帝，而且同样反对其他思想，比如权利，国家和法律等，也就是说，他认出了所有的痴迷。所以他想通过思维分解思想"(Stirner 164)。

在这里，让我们回忆一位哲学的挑衅者。他在尼采之前已经试验了颠倒的思维，表达了他那反对貌似严厉的自然逻辑的无政府主义的抗议，并且在一部早于尼采悲剧之书发表的著作里叙述了历史和社会。约翰-卡斯帕尔·施米特，柏林"女子预科学校"的老师，曾化名为马克斯·施蒂纳①。于1844年发表了他的书《唯一者及其所有物》，当时引起很大轰动，由于他个人的、无政府主义的偏激，被哲学的中庸派、也被不信教者公开地指责为令人愤慨或荒唐不经。但私下里有许多人为这个作家着迷。马克思觉得有必要，对这部著作写一篇批评文章。结果文章的涉及面比被批评的书更广，但没有发表。费尔巴赫②给他的兄弟写道，施蒂纳是"我所认识的最有天赋的和最自由的作家"(Laska 49)；可是在公开场合他对这位作家不置一词。不

---

① Max Stirner，1806－1856，青年黑格尔派的代表人物之一。

② Ludwig Andreas Feuerbach，1804－1872，德国哲学家。

过，施蒂纳那被隐没的影响以后继续了下去。胡塞尔[1]有一次谈到施蒂纳的“尝试性的力量”，可在自己的著作中没有提及他。卡尔·施米特[2]年轻时对施蒂纳印象深刻，1947 年在牢狱中受他“光顾”。而乔治·齐美尔[3]禁止自己同这个“个人主义的奇特类型”接触。

至于尼采，在他身上看来也有一种值得关注的沉默。他在自己的书里没有一次提及施蒂纳的名字，可是在他精神崩溃后没几年，在德国就爆发了激烈的争论，问题为尼采是否认识施蒂纳并且受到他的激励。被牵扯进这场辩论的有彼得·加斯特(Peter Gast)，尼采的妹妹，常年的朋友弗朗茨·欧文贝克(Franz Overbeck)和爱德华·封·哈特曼(Eduard von Hartmann)。而这次辩论中取最激进立场的人，对尼采提出了剽窃的责难。比如哈特曼据理说，尼采熟悉施蒂纳的著作，因为他在自己的第二篇《不合时宜的沉思》中批评了哈特曼著作，而恰恰那里牵涉到他对施蒂纳哲学的明确反驳。如此说来，尼采无论如何通过这条途径肯定了解了施蒂纳。哈特曼继续指出一些思想上的一致性，然后质问，尽管尼采受到了施蒂纳的启发，可他为什么有计划地对他保持沉默。一个同时代的人那时作出这样一个可以想象的回答：“他(尼采)在学界里会处处和时时受到诽谤，倘若他让人知道他对这个直率的、无所顾忌的、坚持自己那赤裸裸的个人主义和无政府主义的施蒂纳抱有些许同情；柏林那关乎性命的书报审查机关允许施蒂纳的书出版，只是因为所表述的思想如此地夸张，没有人会对此表示赞同”(Rahden 485)。

---

① Edmund Husserl，1859—1938，德国哲学家，现象学哲学创始人。

② Carl Schmitt，1888—1985，德国法学家，政治家。

③ Georg Simmel，1858—1918，德国哲学家，社会学家。

鉴于施蒂纳声名狼藉，人们事实上可以想象，尼采不愿意与他一起同时被人提到。弗朗茨·欧文贝克的调查表明，尼采显然在 1874 年就让他的学生鲍姆加特纳(Baumgartner)从巴塞尔图书馆里借出施蒂纳的著作。派出学生，这也许是个预防措施？无论如何人们在公开场合得到了这样的消息，一个解释，这以后受到伊达·欧文贝克、尼采 70 年代的知心女友的回忆的支持。她说："有一次，当我的丈夫外出时，他(尼采)同我闲聊了一会儿，提到两个特别的怪人。他正在研究他们，并从他们身上读出与自己的相似处。同往常一样，要是意识到自己的内心关系时，他总是非常真诚和幸福。片刻之后，他看见我们这里放着克林格[①]的书(……)'啊'他说，'我对克林格深感失望。这是个庸俗的人，同他我没有感到有任何亲和关系；不过同施蒂纳，嘿，这个人！'这时他脸上浮现出一种庄严的表情。当我好奇地注视他的表情时，他表情重又改变，做了一个类似于畏惧的、拒绝的手势，轻语道：'现在我还是对您说了，我不想再谈及此事。请您把它忘了。人们会谈论一个剽窃者，不过您不会这么做，这我知道'"(Bernoulli 238)。面对他的学生鲍姆加特纳，伊达·欧文贝克继续报告，尼采把施蒂纳的著作称为"自霍布斯[②]以来最大胆和最彻底的著作"。人们知道，尼采不是一个耐心的人，但是以自己的方式是个细心的读者。他很少通读书籍，但是，他对富于启发性的和有激励作用的观点具有一种切实可靠的直觉。伊达·欧文贝克对此写道："他告诉我，他在读一个作家时总是被简短的句子打动，用自己的思想同它们建立联系，借助这类所提供的、现有的支柱建立一座新的建筑"(Bernoulli 240)。

---

① Friedrich Maximilian von Klinger，1752—1831，德国剧作家，小说家。

② Thomas Hobbes，1588—1679，英国哲学家。

究竟是什么，一方面让施蒂纳成为这样一个哲学的麻风病人，另一方面又对尼采产生了激励的作用或者让他觉得自己的思想受到了证实？尼采以后将在自己的事业中炫耀这个声名狼藉者的熠熠光芒；涉及施蒂纳，他现在就可以在被唾弃者的镜子里打量自己从事的工作。

在尼采之前的19世纪哲学中，施蒂纳无疑是最极端的唯名论者。他从事唯名论的颠覆活动时的坚定不移，可能直到今天，尤其对那些职业哲学家来说显得滑稽可笑。但这种颠覆完全是天才的。一如中世纪的唯名论者那样，施蒂纳也把总体概念，尤其是同上帝有关的总体概念，称为"气息"，称为缺乏实际的名称。施蒂纳在人的内心中发现了一种创造性的力量，它能产生幻象，然后人又受到这种自身产品的压迫。其实，费尔巴赫在他关于宗教的批判中已经发展了这个思想。而马克思把一种会成为生产者监狱的生产性的结构，用在了劳动和社会上。就此说来，施蒂纳还是处在左派黑格尔主义的传统中：人的解放，就是摆脱在自我造成的幻象和社会关系下的被奴役状况。然而施蒂纳使批判更加尖锐。他宣告，人们破坏"我们之外的彼岸"，即上帝和所谓建立在上帝身上的道德，这是正确的。在此，这个"启蒙的事业得以完成"。不过，即使这个"我们之外的彼岸"消失，"我们心中的彼岸"（Stirner 192）还留存。上帝死了，我们认出他是幻象，可是，施蒂纳指责那些左派黑格尔主义者，还存在着折磨我们的顽固的幻象，那些杀上帝的凶手们迫不及待地做的，是用一种内心的彼岸代替那古老的彼岸。施蒂纳以"我们内心的彼岸"意指什么？一方面它指的是弗洛依德称之为"超我"的东西。通过家庭和社会移植在人身上的一种以往的他律的负担。而人源自这种以往。不过，它也指在我们心中建立的总体概念的统治，比如像"人类"，"人道"，"自由"等概念。倘若自身

恢复意识，就会发现自己被困在这些概念的一种网络中。这些概念具有规范的强力，而自我就是用它们解释其无名和无概念的实存。这个存在主义的基本原则对施蒂纳已经有效：实存先于本质。让个体人回到自己那无名的实存，把他从本质论的监狱中解放出来，这是施蒂纳的意向。

对他来说，这样的监狱首先是宗教的监狱。但是它们已经足够严峻地解体。没有解体的是其他本质论的幻觉的统治：所谓的历史“逻辑”，所谓的社会规律，人道主义、进步和自由主义的理念。对唯名论者施蒂纳来讲，这一切都是不具备现实性的共相，倘若人们为它们所迷惑，它们就能产生糟糕的现实状况。

施蒂纳特别对大多关于“人类”的善意的谈论感到愤怒。不存在人类。只有无数的个体人。而每个个体人都无法用人类的概念来把握。比如，究竟什么是人类的“平等”？人人都必须死亡？可是，人们永远无法经历普遍的必须死亡，只能经历自己的死亡。我将永远无法知道另一个人，即使他是我最亲近的人，如何经历他的必须死亡。我无法脱离自身。我只能了解他人的经历。可我无法经历他人的经历。“博爱”——“人类”的另一个总体概念。我怎样才能真正地扩展这个感觉，达到这样的程度，即它能囊括整个地球和人类？没有任何一种感觉能承受这样一种扩展。这个我，蒸发为一句套话。“自由”——另一个高贵的总体概念，取代了上帝那魔幻的地位。施蒂纳以尖刻的讽刺描述某些进程思想家，他们设计一种社会的和历史的机器，它该在自己那咯吱作响的转动的最后，像生产出一件产品那样创造出“自由”——不过在此之前，作为党务工作者的人，是这个解放的机器的奴隶。自由的意志就这样转变为服务于一种逻辑的心甘情愿。马克思主义的历史已经足够地证明了，这样一种对历史逻辑的信仰会带来怎样毁灭性的后果。在对解放的普遍主义设计

的批判中，施蒂纳对马克思的反对无疑是正确的。

施蒂纳的唯名论要“通过思考解散思想”(Stirner 164)。不过，我们对此不该误解。他要的不是没有思想，而是创造性思维的自由，这意味着，人们不该屈服于思想的强力。人们得始终是自身思维的生产者。思维是创造力，思想是创造物，而思维的自由意味着，创造者位居他的产物之上；思维是本质，所以比思想更有价值，而鲜活的思维不该进入思想的牢笼。“正如你每时每刻都存在着，你就是你的创造物，正是在这个‘创造物’上，你不会失去创造者的身份。你自身是一个比你自己更高级的生灵，并且超越你自身”(Stirner 39)。

中世纪的唯名论为这个不可理解的创造性的上帝辩护，以反对一种理性。这种理性试图把上帝拘禁在其概念网络中。唯名论者施蒂纳捍卫着不可理解的创造性的我，以反对这宗教的、人道主义的、自由主义的、社会的以及其他的总体概念。对中世纪的唯名论者来说，上帝是某种可怕的事物，它从虚无中创造了自己和世界，以自身的自由高踞于任何逻辑，甚至高踞于真理之上；同样，对施蒂纳来说，个人不可言喻地也是一种自由，它“把自身放置在虚无上”。就是这个自我，同以前的上帝一样，是可怕的事物，因为，施蒂纳以为，“我不是空洞意义上的虚无，而是创造性的虚无，从中我自己作为创造者创造一切”(Stirner 5)。马克思曾以过于浅薄的讥讽，指责小市民施密特/施蒂纳的社会环境，说这种环境给创造规定了狭隘的范围。只是，马克思在此没有考虑到斯多亚[①]派那古老的发现，即我们并不那么受到事物的影响，而是受我们关于事物的意见的影响。而马克思自己在他的行动中最终也没有受无产阶级、而是受他自己的幻象的

① Stoa，古希腊罗马时期的哲学学派。

引导。所以，施蒂纳完全有理由，如此地强调我的创造，因为它就是这个提供了活动空间的幻象，而它——在理论上——以这个空间为依据。

施蒂纳的哲学是一次了不起的解放的一击，间或又是奇妙的和怪诞的。它在非常德国式的意义中坚持不渝。在那样的时刻，当尼采必须为自己的思维营造空间、当他为了生命活力的缘故而思考知识和真理问题以及思考如何把知识的刺针转向知识自身时，尼采可能也经历了这个哲学，作为那种解放的一击。

不过，就一个方面来看，尼采在施蒂纳那里应该感到某种完全陌生的东西和肯定也让他厌恶的东西。因为，施蒂纳，尽管他如此地强调创造性，在他要求索回财产自身的固执中，最终还是显示出小市民的本份。对小市民来说，私有财产意味着一切，即使它只是财产自身。尼采也想从幻觉中得到解放，想用自己的思维做一切事，正如他有一次在一封信中写的那样，为了获取自己真正的所有物(B,6,290)。不过同施蒂纳相比，尼采没有取那么拒绝的姿态；尼采想释放自己，返回自身。施蒂纳致力于揭露，尼采致力于运动；施蒂纳进行拆毁，尼采鼓动起义。

把知识的刺针转向知识自身——这在尼采那里意味着：知识不再误以为，自己是针对这可怕事物的保护装置。超越自身的知识，不仅觉察到自己的界限，而且还觉察到迷惑和眩晕感。一如我们此刻已经知道的那样，尼采称这样的更多知识的类型为智慧，有时也补充称其为狄俄尼索斯的智慧。整体是如何对这个智慧展现自己的？

一方面作为嘈杂混乱的生成，它总是已经到达目标，因为不存在任何终极目标；另一方面——正如我们从《真理和谎言之非道德论》中了解的那样，它是宇宙中的星球。那儿有几只聪明的动物发明了认知(1,875;WL)——片刻而已。

宇宙那伟大的沉默最终将给这如此自觉地想象出的“世界进程”带来一个终结。这个悲剧性的基本氛围组成了那个对于火焰，抗拒，自我遗忘和爱(1,323)的鼓动的背景。而关于《历史对于人生的利弊》的文章以此收束。它现在已经预示了以后年代中那典型的思维手段：直接性的意志越是强烈，冲动和思想就越是具有反作用。最后几乎已经没有任何一种不与“……的意志”联结一处并因此而折裂的冲动。开朗的意志，希望的意志，生命的意志，肯定的意志等等，而这一切是权力意志的前奏。尼采已经开始研究一种生命的基本理论(1,323)，这个理论把核心的地位给予被促成的直接性的原则，亦即给予把第一天性改造为第二天性的原则：

> 我们培养一个新的习惯，一个新的本能，一个第二天性，以至于第一天性枯萎了。(1,270)

而这第二天性应该重新学会那非历史的和超越历史的东西(1,330)。这个非历史者是鲜活的直接性，而这个超历史者被尼采定义为赋予此在以永恒和意义相同者的特征(1,330)的东西。这也就是形而上学。不过，根据我们至此从尼采那里听见的话来判断，这只能是一种“似乎的形而上学”。这并非是绝对意义中有效的一种形而上学，而是人们片刻间在宇宙夜空里的小星球上，把它作为另一种观察的类型、让它得以实现的形而上学。

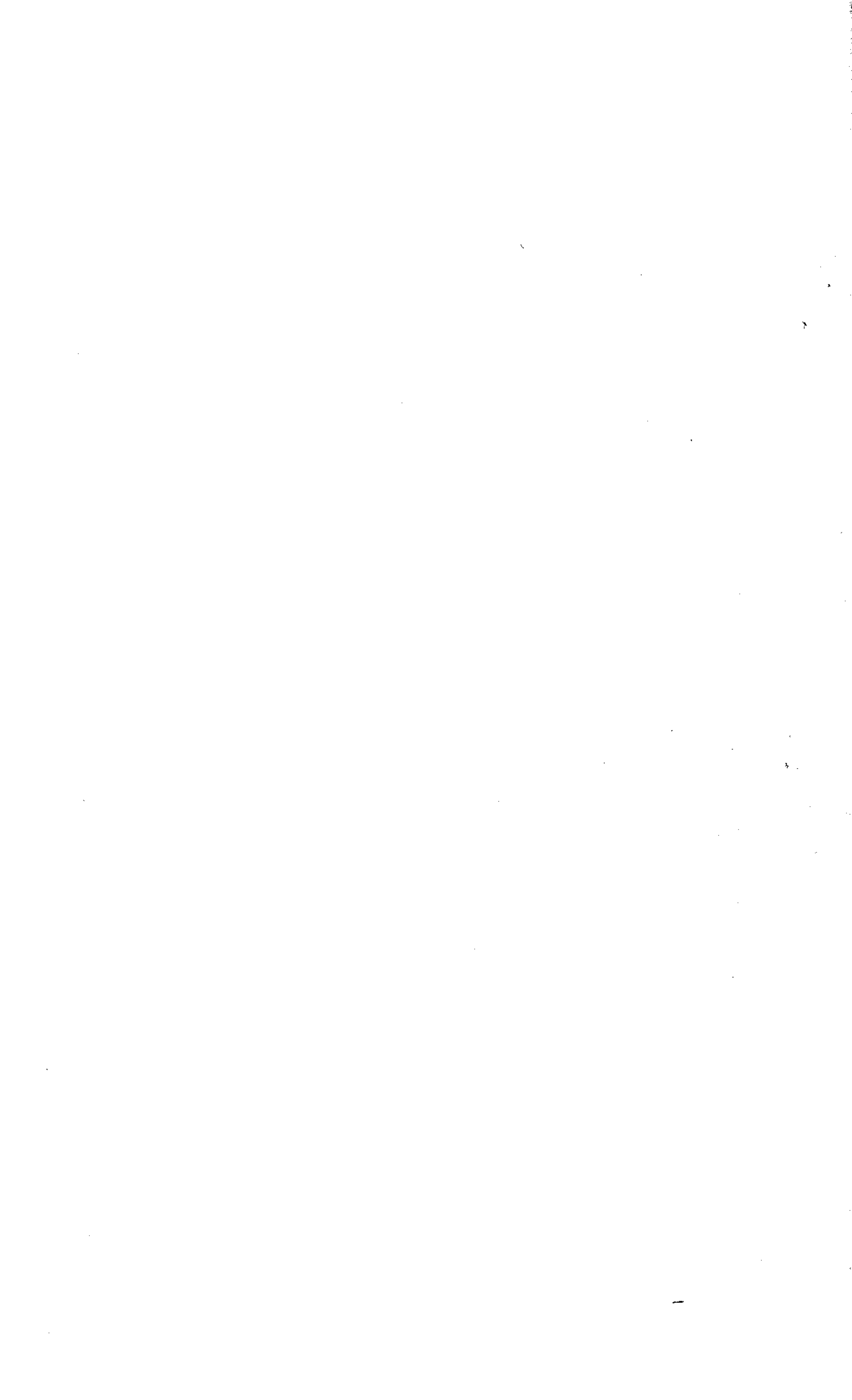
在评论对瓦格纳的西格弗里特之死的音乐的感受时，尼采曾写道：整个人类必有一死。谁对此越是表示怀疑，就越会感到惊讶，个体在音乐中会面对这样的经历：

> 在那他生平的最短促的瞬间和最微小的原子里他

> 也能遭遇某些神圣的东西，它会充分地平衡所有的斗争和困苦。(1,453;WB)

神圣的东西？对此我们还会聆听。对尼采来说，这暂时地无论如何就是音乐。音乐能驱赶的动物，也正是形而上学的动物。不过，谁要是正确地听懂，就听见了终止声。每种真正的音乐，尼采说，是“天鹅的临终哀鸣”。

第七章



与瓦格纳告别。无法摆脱苏格拉底。知识的万能疗效。必要的残酷。冷酷的尝试。空洞的空间里下落的原子。《人性的，太人性的》。

1878年夏，《人性的，太人性的》第一卷业已出版，与瓦格纳的分离也已发生。尼采在他的笔记中写下：

> 瓦格纳的天性让他成为诗人，可人们发明了一个更高的天性。他最壮丽的一个影响力，最后转身反对他。(8,543)

属于尼采在瓦格纳的影响下为自己发明的更高的天性的，是一种形而上学的幻觉意义中那超越历史的经历和思维方式。它虽然不召唤彼岸的秩序，不过在此在中发现了永恒和意义相同者的特征(1,330;WB)。在他那1873年写下、但没有完成的《希腊悲剧时代的哲学》中，尼采以苏格拉底之前的泰勒斯[1]为例，阐释那种超历史的观察方式：

---

① Thales，约前624—约前547，古希腊哲学家。

> 泰勒斯说，“一切是水”，这时人从单个学科那蠕虫般的触摸和乱爬中猛然惊醒，他预感到事物的终极解决，通过这种预感，克服了低级认识程度的平庸拘束。这个哲学家试图让世界的全部音调在其自身中回响。(1,817)

谁想让世界的全部音调在其自身中回响，让真正的哲学承担这样的义务，即在概念中复制这种音调，他也会在那个被预感到的世界内在关联发出鸣响的地方，寻找一种真正的和不仅仅是形而上学的音乐。此刻我们已经得悉，对尼采来说，这个世界的音乐就是瓦格纳音乐。

70年代中期，三种观点在尼采思维中同时出现。首先，完全以施蒂纳的风格，知识应该反对知识，以便给直接的生命提供空间。*非历史性*就以这种方式实现自己。而*超越历史性*通过这样的跳跃获得思想：在鸟瞰中，生命那依然如故的结构和关联展现自己。当然，人们不应该过于推理地从这个视角出发，想象对生命的描述，不应该过于概念性地想象这种描述的“对象”。因为——这是第三个观点——这样一种概念的描述对尼采来说是一种经验的二次处理，而这种经验在音乐的语言中表达得更好。尼采称这样的思想为*直觉的认识*，而这种认识在瓦格纳的影响下发现了一个*更高的*天性。

不过，以上引用的1878年的反思预示了瓦格纳作用的相反的动力。尼采就这种作用说，*它最后反对他*（瓦格纳），这是它最壮观的方面。该如何理解这点？

1880年1月14日，他给迈森堡[①]写道：

---

① Malwida von Meysenbug，1816—1903，女作家，曾同瓦格纳、尼采等人建立友谊。

> 我以一种持续的谢意思念他（瓦格纳），因为正是由于他，我才获得一些最有力的激励，得到精神独立性。（B6，5）

让我们把这句话来同他1878年的乍眼看去与此相反的笔记对照：瓦格纳没有力量让周围的人变得自由和伟大（8，496）。那么，这个对于精神独立性的激励只能同这样的情况有涉，即尼采得竭尽全力，才能走出瓦格纳的魔圈。所以他带着谢意回忆起瓦格纳的力量，因为是它迫使他取得自我独立性。在他的瓦格纳时代的最后阶段，尼采感到骄傲，他最终在克林索尔[1]的花园里还是找到了出口，在同巫师的力量比试中发现了自己。1877年夏，他在日记中写出如下毅然决然的话：

> 我想对我早年文字的读者明确地解释，我已经放弃了形而上学的和艺术的观点，它们在本质上统治了那些文字：这些观点是可爱的，不过根据不足。（8，463）

有一个决定性的思想和一次决定性的经验，导致尼采放弃他的形而上学的和艺术的观点。

让我们从那决定性的经验开始，它是背弃艺术的形而上学的原因。尼采自己提示的是1876年第一次拜罗伊特节庆演出日时那令人失望的经历。1878年他在日记中写道：

> 我对瓦格纳的印象超越了他。我描述了一个理想

① Klingsor，德国作家爱申巴赫（Wolfram von Eschenbach）小说《帕西法尔》中法力强大的巫师。

化的、不过也许有能力激发艺术家的怪物。这真正的瓦格纳,这真正的拜罗伊特对我来说就像在蹩脚的纸张上一件铜版画那糟糕的最后的样张。我的需求,窥见真正的人和他们的动机,由于这样令人羞愧的经验得到非同一般地刺激。(8,495)

难道尼采不再想让世界的全部音调回响,而是迁就于他的泰勒斯特征中的所谓低等的认识程度,并且以《人性的,太人性的》选择了蠕虫般的触摸和乱爬?我们将拭目以待。无论如何他把自己1876年的拜罗伊特经历描述为一次把他从一个睡梦中惊醒的经验。不过,失望对他来说并非突如其来。让我们重建他和瓦格纳的困难关系中的一些场景。

在写悲剧之书和书刚刚出版时,他最深切地感到同瓦格纳内在的休戚相关。1872年1月28日他给罗德写道:

我和瓦格纳结成了同盟。你根本无法想象,我们现在关系多么密切,我们的想法如何地一致。(B3,279)

在这一年——同两年前最初相遇时的和谐阶段一样——尼采计划作为自由作家为拜罗伊特的事业服务。他打算周游全国,进行演讲,建立和负责资助协会,撰写、编辑和发表文章,甚至建立一份杂志。1873年秋,他才得知,瓦格纳协会过于怯弱和乏味,无法赞同他《对德国人民的呼吁书》的草稿,而他在这篇草稿中表示这样的观点:

人民现在比任何时候更需要借助真正的德国艺术那崇高的魔力和恐怖的洗涤和净化。(1,897)

这份《呼吁书》应该为拜罗伊特的事业争取资助者和认购者，但还是写得几乎像一篇训斥书。大众趣味受到讥讽，人民被提醒注意民族的伟大和文化的崇高，呼吁的言辞激烈，但最终还是表示出对瓦格纳伟大的文化举措的尊敬。尼采的草稿在拜罗伊特的瓦格纳协会会议上遭到拒绝。柯西玛·瓦格纳此后在她的日记中写道："协会成员觉得自己无权接受这样大胆的语言，而除了他们谁会签字"(N/W 1,187)。

那时在瓦格纳家里大家还无条件地支持尼采，更愿意嘲笑"协会"的怯弱而不愿对尼采说任何批评的话。里查德·瓦格纳1872年6月25日对尼采写下的话还有效："准确地说，除了我的妻子，您是生命给我带来的唯一收益"(N/W 190)。特别在圣诞节和除夕日，尼采受到盛情邀请，要是尼采没有接受这样的邀请，还会出现小小的不愉快。柯西玛·瓦格纳非常细心地记下了尼采那一方的矜持举动的最细腻的暗示。1871年8月3日，当尼采在特里布申度过几个假日之后，她写道，尼采无疑是家庭朋友中最有才华的一个，"不过在许多方面，由于他举止中一种不完全自然的克制，相当不友好。似乎他在竭力抵抗瓦格纳个人那令人倾倒的印象"(N/W I,168)。柯西玛在此一语中的。事实上尼采在注意保持某种距离，这是他面对大师为了保存自身的自由所需要的。当里查德·瓦格纳又一次因为他放弃除夕拜访而指责他时，尼采对自己的朋友格斯多夫写道：

> 我很难想象，还有谁比我在所有主要问题上更忠诚于和更深地臣服于瓦格纳了(……)。可是我必须在一些细小的次要问题上，在摆脱较经常的个人交往方面，保持一定的自由。这种摆脱对我来说是必须的和几乎可以称之为是"健康的"。事实上仅仅是为了能够在一种较高的意义中保持忠诚的缘故。(B 4,131)

从这种健康的摆脱中慢慢地发展出最初小心翼翼的反抗性。1874年年初，尼采在巴塞尔经历了勃拉姆斯[1]的《凯旋曲》。他对此印象深刻，夏天造访拜罗伊特时把总谱带了去，并且演奏给大师听。其实尼采知道，勃拉姆斯在瓦格纳心中声誉不佳。在瓦格纳的家里，人们愤怒了。柯西玛在日记中写道："下午我们演奏了勃拉姆斯的凯旋曲，对乐谱之贫乏大吃一惊，而它却受到朋友尼采的如此赞扬(……)里查德非常生气"(N/W 1,191)。四年后，回顾关于勃拉姆斯的争论，尼采对瓦格纳这样记录：

> 对所有伟大事物的深深嫉妒(……)——对他无法企及的事物的憎恨。(8,547)

只要尼采还对瓦格纳保持忠诚，他虽然非常清楚地、有时甚至痛苦地感受到他那专横的特征，他还是容忍了他。他意识到，面对像瓦格纳那样的一个天才，人们必须承受专横跋扈。引人注目的是，一旦要去瓦格纳家造访，尼采越来越频繁的反应是生病。最糟糕的是1876年夏，在第一次拜罗伊特节庆演出前的几星期里。在这伟大的事件前的几周，尽管关于瓦格纳的第四篇《不合时宜的沉思》已经出版，而瓦格纳对这事先印出并寄达的样书这样作答："您的书太了不起了——您究竟怎么了解我的"(N/W 285)，尽管尼采可以预料到有一次热情的接待，他的身体还是造反了。起程去拜罗伊特前的一天他在给格斯多夫的信中写道：健康状况每况愈下！(B 5,178)拜罗伊特也许不会经历狄俄尼索斯精神的再生，人们在那里不会发现那些在第四篇《不合时宜的沉思》中提及的神圣化的观众。当他听说，拜罗伊特如何为来访者的纷至沓来做准备时，这样的预感袭上他的心头。他

---

[1] Johannes Brahms，1833－1897，德国钢琴家、作曲家。

在这第四篇《不合时宜的沉思》中曾这样写道，拜罗伊特将结束艺术同不惜一切代价的娱乐(1,448;WB)的混淆。可事实上，眼下的拜罗伊特对于住宿，饮食，城市和节庆演出点之间的马车漫天要价。君主，王侯，银行家，外交官和交际花是人们关注的中心。这些人大多在演出时感到无聊，但在社交场合却显得如鱼得水。以后尼采将对拜罗伊特的事件这样写道：

> 当时，我明显地感到瓦格纳"理想"那全然的无关紧要和虚幻，不仅如此，我主要看到，即使对那些亲密的参与者来说，这个"理想"也并非要事，——全然不同的事情更重要、受到更热情地对待。还有男女资助人那可怜的社交圈(……)欧洲全部游手好闲的无赖聚集一处，每个王侯在瓦格纳的家里进进出出，似乎那儿更是一场体育活动。(14,192)

尼采观看了试演，在火车站迎接了君王们那隆重的到来，应邀参加了瓦格纳家里上流社会的接待。尼采相当冒昧，把自己关于瓦格纳的文章，视为对节庆日的最重要的知识分子的贡献，而瓦格纳却在这整个喧闹中没有给予他应有的关注，更是伤了他的自尊。在柯西玛的日记里，尼采的来访只有一次被简短地提及，但没有进一步的评说。他演的是一个他不愿将就的次要角色。几天以后，他起程去波西米亚的克林格布隆，非常伤心，打算在1876年8月12日返回拜罗伊特参加第一次的演出。他在那里一直呆到8月底，看过为数不多的几次演出，但都提前退场。每个这样的艺术长夜都让我感到毛骨悚然，对于试演他已经这样对妹妹写道(B5,181;1. August 1876)。当时，在《瞧，这个人》中提到，他以同一位妩媚的巴黎女子的交往安慰自己。也许她就是露易丝·奥特(Louise Ott)，出生于富有家庭的一个

埃尔萨斯女子，在德国吞并埃尔萨斯后迁到了巴黎。她是一位狂热的瓦格纳迷，也十分欣赏地读了尼采关于瓦格纳的文章。节庆演出结束后还同尼采有过几次通信往来。9 月 22 日，尼采这样写道：

> 这次新的友谊犹如一瓶新酒，非常可人，或许也有一些危险。——无论如何对我是这样。——但是也对您，倘若我想到您遇到了怎样的无神论者！遇到了一个人，他已经不再希望其他什么，只希望每天失去某个抚慰人的信仰，他在这每天增大的精神的解放中寻找并且找到他的幸福。也许我甚至想更多地成为比我所能是的无神论者！（B5，185f.）

在拜罗伊特节庆演出时的失望即是那次经历的背景，对此尼采曾说，它帮助了他，重新去发现人的真实性以及他们的动机，并且把他送上了无神论者的道路。

与这次的疏离相似，那个决定性的思想也得以形成，它给尼采的哲学带来一次新的转机，让他脱离了瓦格纳的精神世界。事实上这个思想的形成在 1876 年前已经开始，但是之后他才能确定它，并且以具有挑战性的清晰度表述它。比如在 1878 年 7 月 15 日给玛蒂尔德·迈耶尔（Mathilde Maier）的一封信中写的那样。同露易丝·奥特一样，玛蒂尔德·迈耶尔也来自瓦格纳的女崇拜者圈。他写道：

> 对所有的真实和简朴的形而上学的掩饰，以理性针对理性、想在一切和所有之中见到奇迹和背谬的斗争。（B5，337f）

这曾经是一个后果严重的谬误，让他心烦意乱。乍眼看去，这个表述让人想起由施蒂纳引起的关于知识的那句话，即知识之刺转向知识。尼采以这样的表达方式，想给自己的生命提供位置，以赢得一种第二种的直接性。这个表达方式具有一种活力论的意义。在为生命的服务中，认知和知识的权力应该得到限制。不过这种借助知识剥夺知识权力的策略，现在对他意味着理性的自我欺骗。他觉得，用理性来搏击理性，这不公正。他在自己对神话(对瓦格纳)的激赏中发现了意图明确、神话的和审美的自我陶醉的意志。在悲剧之书中他写道：

> 只有神话环抱的视野才能将整个文化运动建构为统一体。(1,145)

不过，在何种条件下神话能够发挥这样的力量？只有当人们赋予它们一种真理的价值的时候。一旦一个时代做超越神话的反思时，一旦人们取得了不再能同神话协调一致的认识，那么决裂就会产生，这种决裂会根本性地改变同神话的关系。神话那真理的价值会动摇，它也许会获得审美的价值。可是，被审美地接受的神话将不再拥有把一种文化运动统一起来的力量。只有那种能超越审美范围，有权对认识的整个空间提出要求的精神形式，才能做到这点。当基督教尚处繁盛期，包容艺术、知识、道德等所有领域时，它的情况就是这样。当古代希腊还受制于神话力量时，情况同样如此。尼采明白，人们尽管可以梦想这样的以往，但是，其复兴只有以自我欺骗为代价才能获得。一种现代的神话意识已被反思地掏空，它已经是成为系统的不诚实。瓦格纳在舞台上让众神死去——这对尼采来说一直是件了不起的举动。可是，瓦格纳坚持借助于神话的魔幻的意志，而尼采在这方面跟随了他。可渐渐地他明白，在众神死去之后只剩下审

美的事件。人们尽管可以对它进行审美的修饰，可是无法把它改造为宗教的事件。

艺术宗教不可行，这个思想在尼采心中清晰成型——是在1876年的拜罗伊特的震惊之前。那时，他经历了庄严的艺术事件如何堕落为庸俗无聊。尼采开始攻击整个瓦格纳事业的核心原理。这个核心原理是这样的：在一个悲苦的现实中，是那艺术作品的力量，"让有意识的妄想取代现实性"。艺术迷醉者，瓦格纳在他的文章《关于国家和宗教》中继续说，会被扯入艺术的游戏中，他会相反地把生命那所谓的严肃仅仅作为游戏来经历。艺术作品能成功地让我们"舒适地在妄想中化解，在这种妄想中，这个严肃的现实，最终将重新作为妄想显现在我们面前"(Wagner, Denken 315)。还在1873年3月2日，尼采曾向他的朋友格斯多夫推荐读瓦格纳的这篇文章，把它视为他所有文学的作品中最深邃的东西(B4,131)，称其为在最高贵的意义中是"有教益的"。两年后，在1875年的笔记中，他驳斥那种想象，即以为人们可以欺骗自己进入一种"有意识的妄想"(瓦格纳)，而自己那知识分子的正直性不会受损。人们应该冷静理智地关注那制约艺术的力量，对于说谎、模糊和象征的兴趣(8,92)。

从此刻起，尼采不再愿意允许自己，借助于一种巧妙的反思——即用理性——使理性失去效用，幻想一种审美的神话，最终自己相信，自己会相信。他写道：

> 在宗教的崇拜中一种以往的文化程度被牢固地保留下来，那是"遗留之物"。庆祝它的时代不是那发现它的时代。(8,83)

那(悲剧的)崇拜未曾得到庆祝，只是得到审美地接受的那些时代，离其起源究竟有多么遥远？不，就这整个悲剧魅力来

说，人们只是在自欺欺人。尼采以粗体字迹写下，似乎想让自己牢记：

> 我们永远地被同古代文化分离，对我们来说，它的基础已彻底失效。就此说来，一种希腊人批评同时也是一种基督教批评，因为在迷信鬼神，在宗教崇拜和在自然迷惑中，其基础是同样的。(8,83)

当尼采十年后回顾他对神话以及瓦格纳标志中悲剧的复兴抱有梦幻的年代时，他在笔记中写道：

> 在我最初阶段的后面，耶稣会的脸在冷笑：我的意思是：对幻觉的有意识坚持和对其作为文化基础的被迫吞食。(10,507)

不是十年后才这样，其实在70年代中期的笔记中，尼采就已经严厉地谴责这种对已被识破的幻想的完全有意的坚持。在那里，他谈到不纯洁的思维，这种思维设想自己身处以往，相信由此能取消理性主义和启蒙造成的天真的断裂。倘若人们诚实地关注事物，它们就有别于神话渴求所希望地那样显示自身：

> 幽灵挨着幽灵。如此严肃地对待这一切，太滑稽了。——全部古代的哲学都是理性那奇特的迷宫幽径。(8,100)

这是出自为1875年计划的文章《我们语文学家》笔记中的句子。它们该成为《不合时宜的沉思》的第五篇。当那部分已经完成的关于瓦格纳的文章让他觉得不适合发表(B,5,114;26.

September 1875)时，他就在写这篇文章。《我们语文学家》这篇文章应该开始对古典语文学作伟大的清算。他打算说明，教育事业中这个专业的重要作用要感谢古代的一个错误观点，古典语文学甚至坚持这点，反对更好的见解，以便保住自己在教育事业中的权力地位。那不断产生着作用和奠定了教育任务的古代图像是温克尔曼[①]式的：崇高的朴素，静穆的伟大。古代希腊以这样的图像，成为理想化的善、美、真之经典的实现之处。但古代的温柔人道主义也许只是个幻觉。以这样的观点尼采可能不会让熟悉其悲剧之书的读者感到惊讶。因为，在那里尼采已经摧毁了温克尔曼的古典图像，强调了希腊文化那野蛮、残酷和悲观的特征。而在这些笔记中所预示的新东西，更是一个对认识的意义、认识对神话和宗教关系的那种变化了的解释。尼采记下，人们不该不公正地对待知识(8,47)。也就是说，早在同瓦格纳决裂之前，他已经开始转动舞台：在悲剧之书中，苏格拉底作为知识意志的体现，被认为对悲剧的没落负有罪责。该为他恢复名誉吗？他是否应该在悲剧性的盛宴之后作为石像客人重新出现？在1875年夏的笔记中尼采写道：

> 只想说明一个事实，苏格拉底和我难解难分，我几乎每时每刻都在与他展开斗争。(8,97)

为了探究尼采与苏格拉底的变化了的关系，让我们回顾一下苏格拉底在他那悲剧之书中的出场。

在悲剧之书中，尼采让他作为一个期望从认识那里得到最崇高之事物的人出场，他不仅认为同真理一起生活是可能的，而且觉得真理之外的生命没有生命的价值。对尼采来说，苏格拉

① Johann Joachim Winckelmann，1717—1768，德国文艺理论家。

底是西方知识和真理意志之飞黄腾达的祖先。这个苏格拉底体现了反对悲剧艺术的知识和真理的原则。之所以反对悲剧艺术,是因为这个原则要求,不仅认识存在,而且修正存在(1,99;GT)。倘若存在让人修正,那么,痛苦,恐惧,苦难和不公正不再是必须被悲剧性地忍受的:人们能把它们清除,也许还不是今天,不过明天行。认识带来泰然自若和幸福。在苏格拉底那里,修正此在意味着:通过自我认识改变自身的存在,同时阐明世界的本质,让人能够毫无恐惧地带着此在信任,安排自己的生命。借助苏格拉底,尼采让一个科学的天才登场,这种科学出于对自然界之可探究性、知识之万能治疗力量的信念(1,111)生存。

历史的苏格拉底究竟如何真正地对待这种科学的精神,不需要这里继续讨论,因为重要的是理解,尼采如何确定那种权力。为了这种权力,他把苏格拉底作为代表启用。

自然界之可探究性指的是那种信念,即自然就其核心来说是认知的人类精神的类型。自然是只能用智力了解的,或如柏拉图所表述的那样:类似者认识类似者。肉体的官能对世界那肉体的方面做出反应,精神揭开理念,而那些理念作为永恒的模式是世界的根据。在认识行为中,人同真正的存在联系在一起,成为他已经是的他。他返回家园。认识那有力的理念考虑着认知的我和世界之间那和谐的可能。在柏拉图那里,一切还在一个思维的世界里发生,尚未作为经验的对世界的强占。不过,这种情况不会持久。

在柏拉图式的苏格拉底那里,知识之万能治疗力量特别在对待死亡的问题上证明了自己。关于苏格拉底的死亡的故事,是柏拉图主义所创建文献的一种。这里上演了认知精神的伟大的真理考验。那是濒临死亡的苏格拉底,他欢庆对悲剧的胜利。苏格拉底克服了害怕和恐惧。临死的苏格拉底,作为一个人,他以知识和出于认识了的原因摆脱了死亡恐惧,其图像被尼采

称为：

> 科学大门上的徽记，提醒每个人，科学的使命在于，使生存显得可以理解，因而是合理的。(1,99;GT)

当然，可以理解以及合理的，仅仅是因为，与现代派通常归于认知的东西相比，苏格拉底的认识包容的东西更多。苏格拉底的认识不仅仅是经验的，自然主义的，模仿的。它探究的不是陌生的事实情况，它不像在现代科学理解中那样有客观指向。倘若尼采谈论*知识之万能治疗力量*，那么他首先指涉的是参与的精神，柏拉图式的苏格拉底在同死亡的关系中特别生动地展示了这种精神。苏格拉底演示出，认知是一种同精神的合一，这种精神超越经验的我。人其实一直被牵扯入这种精神。不过重要的是，在自身中发现这种精神，承认它对直至死亡的自身生活方式的统治。不过对这样一种人们参与其事的精神的自我体验，这种精神超越个人，苏格拉底是这样指称的："单独为自己拥有灵魂"。倘若我们以这样的理解返观灵魂，那么，这就不是意味着同世界的分裂和在无世界的内在性中的沉沦，而是意味着同一种普遍存在的联系，而肉体作为一种单个的存在，把我们同这种存在分离。用今天的概念来说就是：灵魂代表着客体，所以是内容丰富的和真正现世的东西。肉体和我们的感性生活纯粹是主观的，短暂的，空洞的，所以也是无世界的。不过，要是人们像苏格拉底指引的那样返回自己的灵魂，人们就不是无世界的。而恰恰相反：只有当人们在自己的灵魂中会聚自身，才能真正地来到世界，进入那确实的世界。柏拉图关于苏格拉底死亡的描述也就是要证明：每个人为自己死亡，那不是真的。死亡不是那最大之孤独的时刻。苏格拉底不是孤独一人。在对思维和认识的自我体验中，他相反确认了一种承负他的存在。他属于这个

存在，并且超越了个体人的死亡。

苏格拉底在与学生的最后谈话中所说的话，重要的倒不是个别的不朽的证明。单就有多个“证明”来看，已显示出其可疑性。苏格拉底称这种可疑性为一艘“救生艇”，人们尝试用它“游过生命”(Platon 4,339)。决定性的其实是把精神作为一种鲜活的客观实体的自我体验。这种客观实体超越躯体之个别性的界限。人们不必不假思索地到处去表明这种精神的自我确定性。换言之：真理处在思维的自我体验中，在行动中，而不是在人们可以想象的、或多或少能够让自己明白的不同论据中。因而那不朽性的单个“证明”仅具有限的可信度。因而苏格拉底也不忌讳追述神话。苏格拉底说，要是人们事先运用过自己的理性，那么人们就有勇气相信神话。对神话的相信——对苏格拉底来说首先是灵魂迁移的神话——被苏格拉底称为一种“美丽的冒险行动，人们得带着同样的精神谈论自身”(Platon 4,339)。在思维的自我体验、即在理性和神话之间，在苏格拉底说来没有任何基本的矛盾。理性的精神把他引向存在的深层次的原因，它又让神话来证实自身。

由于在自信的精神和神话之间的这种结盟，它们在一起又让对此在的探究变得可能，尼采称这个柏拉图式的苏格拉底为*科学的奥秘启蒙者*(1,99;GT)。对尼采说来，苏格拉底的和悲剧的认识之间的差别在于，苏格拉底不认识那个界点，那个认识在那里*凝视着那无法看清的领域*(1,101)的界点。在苏格拉底的精神宇宙中是一片光明，即使有黑暗，那也是暂时的。苏格拉底的乐观主义相信，黑暗变得明亮的那一天终将来到。这样人们就能信任认识。这样的信念从何而来？它要归功于苏格拉底和柏拉图主义的直觉，即世界的本质是善。所以，阴影和黑暗只能在一种认识的缺失中找到其原因。

倘若在柏拉图式的苏格拉底那里，认知尚未明确地指向经

验的和实践的对世界的强占，那么对尼采来说，这样一种发展已经在*知识之万能治疗力量*的乐观主义认识中有了肇始。一代人之后，在亚里士多德那里，认识和统治自然之间的联系更加清晰。尼采用来维系苏格拉底和柏拉图式本体论和现代自然认识的句子是：*尘世的谐和*。这意味着：主体和认识的客体，不管就它们精神中共同的基础而言，或者就物质方面来看，它们是同样的类型。不存在缝隙，没有不可逾越的深渊。

自然认识中近代的进步，受到对这个*尘世的谐和*的假设的大力推动，直到从形而上学的古老上帝中产生出真正的*解围之神*，它不再需要悲剧性，相反成功地进入正题，作为*机器和熔炉之神*预示着一种最实际的*尘世的谐和*。一种由科学引导的生活理想成了决定性的，人类则继续在一个任务的圈子里活动，而这些任务原则上看来能够完成。知识的乐观主义在此得到完全的发挥。对世界之原则上的可辨性以及对其只能用智力了解的特征的信仰，其前提是同世界的一种基本谐和的关系；不谐和以及黑暗看来是可以克服的，似乎现在已经通过正确的方法得到克服，或在今后的未来通过知识的增长得到克服。要是这苏格拉底的原则同历史发展的观念联系起来，那么，事实上就没有任何东西能够阻挡理论之好奇的成功。不过，要是现实渐渐地被理解为可以渗透和能够统治，要是这个知识文化的最先的物质成功在机械、生产、医学和社会生活领域出现，自然力那通常让人害怕的现象成为自然的和由此可以估计的以及原则上可以控制的因果关系，——要是这一切都发生，那么，尼采以为，一种乐观的感觉就会一直扩散到社会的底层，而他们现在也开始梦想*所有人的尘世幸福*(1,117)。要是自然通过科学能够不断地变得可以统治，社会所固有的不平等为什么不能清除？倘若人们进一步把自然命运阐明为因果关系，倘若人们至少部分地把握因果的环节，打破社会命运的权力为什么不可能？通过在有些地

方成功地破坏命运，就是在至今臣服于命运者那里也生发出要求，想获得这个生命之轻松的享受。生活和发展之机会的分配成了公正或非公正的机构的事务。不幸者将把自己的命运作为受歧视来经历，作为对此可以提出抗议的不公正。

尼采看待科学，不仅以其结果、而且以其同民主的叛乱精神联系在一起的伦理。苏格拉底以他对统治观点的蔑视表明了这种伦理。暴力被扯上论据的舞台。在赞成和反对的对话中，那装备精良的真理的资格要求被解除了武装。辩证法不能容忍裁决。苏格拉底的逻各斯对不可比性持怀疑态度，而悲剧的可怕(1,81;GT)对他来说是不公正行为。这些可怕的事物难道没有一直在寻找黑暗，以藏匿自己？所以，黑暗对苏格拉底的精神来说是令人怀疑的。谁谈论无法澄明——难道不是得隐藏什么东西？尼采最后明确地道出：在这个苏格拉底文化的怀抱里(1,117;GT)民主的精神得到孵化，因为在苏格拉底类型的科学中，真理的效用对任何人都是一样的。天才和伟大的发明家尽管在科学中起着一个伟大的作用，但是，科学的真理和发明，用我们今天的话来说，其效用是“超越主体的”。真理的意义不受代表它的人的地位的约束。真理代表自身，必须在公共的层面上经得起审核。无法普遍化的特殊经验，不能拥有真理的地位。一种真理具有这样的性质，即它原则上能让大家明白。真理面前人人平等。不存在特权化的入口。

尼采就这样看待苏格拉底的精神，它把科学的进步同民主的变革联系在一起。可是，为什么他如此地不欢迎这样的发展？为什么他害怕民主？答案在尼采为奴隶制的辩护中(第四章)已给出。在此让我们从他关于《希腊政制》的文章里再引几个有关的句子：

为了让一片广袤深邃和丰饶的土地有一个艺术的

发展，那绝大多数的人得在为少数人服务中，超越他们个人的需求，奴隶般地臣服于生命的困苦。(1,767)

要是在这些人中间，知识和认识得到传播，尼采担心，会发生可怕的、毁灭文化的暴动，因为这野蛮的奴隶阶层将不仅为自己，而且为世世代代(1,117)复仇。对尼采来说，这样可怕的复仇是潜伏在理论文化怀抱中的灾难。

旧的或者新的奴隶社会的秩序只有这样才能够维持，如果所有人类生活的悲剧的基本状况作为事物的种种天然的残酷(1,119)的一种作用被接受。奴隶们忍受残酷，这是狄俄尼索斯智慧的一半，而文化的精英们了解这种残酷，在艺术的屏障后寻找保护——这是狄俄尼索斯智慧的另一半。尼采为什么没有指出这一思想那显然是挖苦人的结尾？之所以没有这么做，也许是因为他相信，创造文化的精英们——要是他们真的是他们自认为的精英，——也为此在的残酷而受到煎熬，就以这样的悲剧性的认识撑开艺术的保护伞。在社会那残酷的底层世界里，奴隶阶层经受着悲剧，而文化的精英们了解这悲剧，所以也该重新为一种平等操心：一些人是不幸，另一些人看到不幸。在这样的关联中，指出这点也许不是多余的，即尼采曾在现实政治意义上表明他那悲观的世界图像：他反对缩减工作时间——在巴塞尔从每天12小时减到11小时；他赞成童工，在巴塞尔允许从12岁起的孩子每天工作10到11小时；他反对为工人组织的教育协会。当然，他指出，不能过分地推广残酷：无论如何工人得能够承受这种残酷，以便他和他的后代能好好地同时也为我们的后代工作(2,682;WS)。

尼采在其悲剧之书中描绘了一张苏格拉底的画像，而这个苏格拉底几乎已经以古代社会民主主义者出现。以这样的图像尼采当然远没解决他同苏格拉底的问题。他尚未结束讨论他，

一直到最后他也没有结束对他的讨论。他总是同他进行着一场斗争，这在他写悲剧之书时就已经是这样。此书的第十五章原先应该以一篇对苏格拉底功绩的反思结束。然后还有十章，它们尤其关注瓦格纳对狄俄尼索斯悲剧的革新。而正是在那里，出现了对苏格拉底最尖锐的攻击。可是在这第十五章里，在原先那个版本的最后，可以找到尼采和解的话语。他在那里指出，在某个特定的观点下，人们也能对苏格拉底表示感谢。苏格拉底是世界历史的一个转折点和旋涡中心（1，100），因为他协助把毁灭性的能量捆绑在对认识的兴趣中。所以，那高得惊人的现代的知识金字塔，也是抵抗人的种类自我残杀之危险的堤坝。人们该设想，尼采写道：

> ［要是这全部数目的力量不是］在为认知的服务中［被消耗，而是］被使用到实际的、亦即个人和民族那自私的目的上，那么，在普遍的毁灭性战争和持续不断的民族大迁移中，生命的本质乐趣也许会大大削弱，在自杀之风盛行的情况下，个人也许还会生发出最后剩余的责任感，会像斐济岛上的居民一样，作为儿子把自己的父母、作为朋友把自己的朋友杀死。［苏格拉底式对认识的乐趣所引起的不是别的什么，而是一种反抗，］针对的是那种实践的悲观主义的毒气，而这种悲观主义自身，会出于同情而制造出民族大屠杀的令人恐怖的伦理。（1，100；GT）

当尼采在1875年左右的笔记中和以后自我提醒，不要不公正地对待知识（8，47），那么这一方面意味着一种对苏格拉底的较为柔和的评判，只要他代表的是理论的好奇，另一方面他现在批评他，因为在认识的领域怎样地激进他也不觉得过分。他把

苏格拉底同其他古代哲学家们比较。首先是德谟克利特,他用他来反对苏格拉底。为什么德谟克利特?他冷静,客观,是真正地科学的,不像苏格拉底那样,是个人主义幸福论的,德谟克利特没有苏格拉底那对幸福的令人讨厌的奢望(8,103)。

德谟克利特实验了一种世界观点,它同现代自然科学的观点非常相似,而尼采对此也渐渐地感到喜欢。在《瞧,这个人》一书的回顾中,他描述了他同瓦格纳分离后生命的这个阶段:

> 我顾影自怜,形销骨立。在我的知识内部恰好缺少现实性,而那"理想性"只对魔鬼有用!——一种焦灼的渴望攫住了我:从那时起我事实上从事的只是生理学,医学和自然科学。(6,325;EH)

科班出身的古典语文学家尼采首先在古代自然科学的道路上靠近现代自然科学。原子论者德谟克利特让他喜欢——由于他的冷峻。

德谟克利特确实史无前例地、勇敢地同人神同形同性论决裂,把所有道德的幻影从世界图像中取出,由此,这个世界图像显得中性化,客观化,亦即"冷峻"。在虚空里只有坠落的原子。因为原子由于其大小不一,下落速度不同,所以它们像台球般互相碰撞,回旋,组成形状,就像显示出的那样。人类的灵魂和精神其实也仅仅是特别微小的原子的联结和回旋。"除了原子和虚空,无物存在,其余一切是观念"(Lange 1,18),德谟克利特教导说。

这些观点呼啸飞舞,但击不中事物的本质。属于这些观点的有这样的想象,即自然是由目的原因,亦即从一个目标那里,被确定的。德谟克利特揭露,这样的目的论是一种人神同形同性论的幻影。人们如何为自己设立目标,贯彻意图,并且与此相

适应地行动，人们也就如此这般地想象宇宙。可是，人们不该这么设想，德谟克利特解释。一切虽然有其因果关系，正如原子如何坠落，碰撞和联结，可这些是动力因而不是目的因。这是一种“盲目的”必然性，它不含任何目的，所以也不追寻任何“意义”。德谟克利特的原子宇宙论是“无意义的”。尼采这样阐释德谟克利特：

> 世界事实上没有理性和本能冲动，它全由碰撞而成。众神和神话无用多余。(8,106)

人们赋予事物的感官质量是迷惑人的，“只是在观念上”，德谟克利特说，“存在着甜蜜，冷酷，颜色；事实上只存在原子和虚空，别无其他”。

德谟克利特以“事实上”这个表达方式把全部人们熟悉的生命世界炸上了天，就像今天的自然科学也做的那样。我们看见太阳升起，但知道，事实情况并非如此。一直到现代，德谟克利特的科学教导我们，不能完全地信任自己的感官。世界那原子的实体是看不见的，充其量可以计算。德谟克利特那时已经寄希望于数学。当然，人们将继续感觉，具有道德信念，但是，德谟克利特宣告，这仅仅是微粒的原子的缠绕运动。在德谟克利特的宇宙里没有把一切联系在一起、引领一切并且有某种道德意义的精神。善和恶，它们不是宇宙的现实性，而仅仅出现在人的道德幻想中。德谟克利特的世界图像，因为一种普遍的说明道德的意义被否决，是悲观主义的——尼采也作此种理解。就是当时，那作为其对立面的理想主义，即柏拉图，也这样理解。有人说，柏拉图曾焚毁了德谟克利特的著作。

柏拉图对德谟克利特那无灵魂的宇宙的回答是理念理论。如所周知，在这个理论中，普遍概念作为实体生效。这些概念被

从现实性中抽象出，由此比那现实性更加现实。树木的理念比那单棵的树更加现实；善的理念比那单独的善举更加现实，而美的理念比那任何单独的美的事物更加现实，如此等等。这些理念高踞于感性和可以用感官把握的现实性之上，变得越来越空洞。但是，它们受到柏拉图如此专注的运用，因为他想借助它们变革道德生活。不可避免的情况发生了，他给这些理念罩上神话式的图像，发展出参与理念之存在的独特的神秘主义。思维成了成功的生命的训练。在一架由抽象概念组成的天梯上往上爬，可以越过概念的一个等级。去哪里？去那个界点，从那里出发，存在从整体上作为秩序井然的善，展开自身。柏拉图描述了一个有灵性的宇宙，一种天体的和谐，思维加入合唱。柏拉图的认知意味着，发现世界的善的存在，由此自己变善。

面对德谟克利特那带有原子，带有无意义、无意图之运动的虚空，一种更加尖锐的对立人们几乎无法想象。在德谟克利特那里，自然具有高贵的超然脱俗的姿态，处于善与恶的彼岸。但在柏拉图那里，整体是善。恶是认识的匮乏，因为这个匮乏意味着，个体人不明白如何溶入这个整体。柏拉图的善之存在的本体论是对德谟克利特那中立化的宇宙的回答。它牵涉到对世界实体的一次有力的再次道德化和再次神化。柏拉图主义那整个理想主义的反应究竟为的是什么？尼采的回答是：

> 对自己的害怕成了哲学的灵魂。(8,106)

恢复意识的人类就这么无法忍受，在一个冰冷的、原子的宇宙中生存，他想要有居家的感觉。而哲学不是别的什么东西，只是回家的渴望。在这个意义上，尼采在对德谟克利特和柏拉图进行比较时说：

[柏拉图的哲学]试图理解一切和成为救赎者。(8,106)

尼采完全了解古希腊城邦的历史,他知道,在柏拉图的理想主义后面隐藏着政治的担心:德谟克利特的对存在的祛魅,以及客观化的启蒙的胜利,它们会让城邦的道德基础解体。面对道德虚无主义的幽灵和唯物论的价值贬损,柏拉图竭力抗争。

在笔记中,尼采首次表述他以后常常说出的惊讶,在基督教的西方,这个柏拉图主义曾经多么成功。柏拉图想在精神上稳固古希腊城邦这个小小的领域,而他显然超越多个世纪,为一整个的文化世界领域建立了一个精神的关联。因为,尽管有怎样的更改,柏拉图基督教的观点还是保存了下来,据此,善和恶,不是作为不带实际真理价值的传统价值评判起作用,而是作为客观世界的"真实的"观点起作用。在此期间,这个"无意义的"宇宙,对尼采来说,是针对科学地理解的世界的合适的表达方式。因为苏格拉底(还有柏拉图)不能忍受冷峻的认识,再次对世界进行了道德化和理想化,所以尼采在苏格拉底的影响的标题下记下令人惊讶的句子:毁灭科学(8,108)。这个句子令人惊讶,因为尼采,一如已经介绍的那样,在悲剧之书中曾让苏格拉底作为科学和理论精神的代表人物出场。

1875年左右,为了捍卫知识的意志,以反对意图鲜明的自我魔幻、再神化和宗教的激情,他对苏格拉底(和柏拉图)的批评有了转变。苏格拉底值得批评,不是因为他打算认知,而是因为他没有足够地激进和"冷静"地打算认知。缺少认知的勇气,有太多的浪漫主义和理想主义的多愁善感参与其事。对那真正的认知者——德谟克利特证明了这点——当时已经展现出一个可

怕的宇宙。布莱泽·帕斯卡[1],此刻起属于尼采最喜爱的作家之一,对此曾留有这样的文字:"无限广袤的空间被吞噬,对此我一无所知,而它们对我也一无所知。我浑身震颤(……)这无限空间那永恒的沉默无语让我发抖"(Pascal 113)。他继续说:"倘若我考虑到,(……)人(……)在宇宙的这个角落里像一个迷途者般孤独无助(……)一阵恐惧就袭上我身"(Pascal,321)。

忍受这样的恐惧,而不在一种宗教里寻找庇护(如卡斯帕曾那么做),也不利用新宗教的人为的神话或者把艺术当作保护和药物(1,101;GT)——在从此刻起的一段时间里,这是试验冷静目光的尼采的理想。在十年后为《人性的,太人性的》第二版所写的序言里,尼采回顾这变化的年代:

> 当时我对每一种浪漫的悲观主义那非科学的基本倾向展开了一场旷日持久和耐心的战役。这种悲观主义把单独的个人经验夸张和解释为普遍的判断和对世界的谴责。(2,374f;MA)

认识,即使它发现恐怖的事物,也能欢庆胜利,倘若它无动于衷地审视那可怕的事物——这其中存在着认知的行动所包含的乐观主义。认知者骄傲地宣告:我将忍受我的认识,即使它几乎能杀死我。尼采献身于这样的乐观主义,把它作为药物对抗一种意识,这种意识渴望悲剧性,在音乐结束后,乐意把自己交付于后塞壬时代的悲哀:

> 乐观主义,为了重建的目的,为了什么时候能被允许再次成为悲观主义者——你们懂吗?(2,375)

---

[1] Blaise Pascal,1623—1662,法国数学家,物理学家,哲学家和散文作家。

第八章



《人性的，太人性的》。概念的化合。逻辑的世界否定和有处世能力的实用主义。社会的可怕的事物。同情。快活的自然主义。形而上学的批判。无认识之存在的谜团。因果关系代替自由。

世界，生命，自我——它们可能是某种可怕的事物，也是悲剧性的东西，不过，尼采打算以这非悲剧性的认识及其乐观主义作一番尝试。以此能走多远？要是拉出几条可能的发展线条，会出现什么？人们不得不担心，对秘密的兴趣在此不会得到满足。这位猜谜之友欣赏世界那谜样的特点(12，142)，给自己开出一个处方：针对暧昧的诱惑，加强清晰和冷静的意志。针对激情和激动的冷静的目光：

> 文化那较高级的、服从于认识之(……)统治的阶段，需要一种感情的伟大清醒，以及一种所有话语的强烈集中。(2，165)

这个话语的强烈集中意味着：选择表述的另一种风格。清

醒不能是冗长的，不能是狂想的，悲戚的，纵情享乐的。尼采就这样在回溯往事时，对自己至今写下的东西作了如此的评价。倘若像为一个声部所写的悲剧之书那样，清醒就不能完成。清醒必须是尖锐的，准确的，带有惊人的洞见。追求话语的强烈集中，这提出了箴言式的形式。不过尼采尚未想到写一本箴言书。在1875和1876年间那发生变化的时期，尼采一直计划着他的《不合时宜的沉思》。他记录下题目和主题框架。他有了五十篇思想的材料，1874年10月25日，他对马尔维达·封·迈森堡这么写道。它们将是较长的文章，他想在今后的几年中从事这些文章的写作。他把这个计划规划到那么一个时刻，他打算在那时正好参加某次排毒疗养：

> 一旦我把藏在我心中那所有的不良的和让人恼火的东西排遣出去，我的心情会怎样。(B4,268)

在书中，那组成"现代世界"的整个高度发展的对抗系统，将得到阐明(B4,269)。这一切为的是最终能进入创造，进入自己那创造性的劳作。不清楚的是，怎样的创造。他想作曲，写诗，发展一种世界图像或者他已经在梦想对价值的重估和新的十戒？无论如何，他没有宣布，他当时想创造什么，也许他自己也还不知道。不过有一点他清楚：他想从一个评论别人的批评家，成为一个被别人评论的作家。

当他1875年为《不合时宜的沉思》第五章，为《我们哲学家》收集资料时，他记下：

> 我选择，写点什么值得别人阅读的东西，就像语文学家读他们的作家，埋头于一个作者。从根本上

> 说——即使那最不起眼的创作，也比关于被创作的东西的言论有价值。(8,123)

而他知道，为了自身的成熟，他还需要有几次成功的解放的出击：

> 倘若我已经自由，我就不需要这整个的搏斗，而是投身于一部著作或者一项工作，我将在这项工作上考验我全部的力量。——现在我只希望，渐渐地得到自由；而我现在感觉到，我会越来越自由。这样，我真正工作的日子也还会来到。(8,94)

这次笔记的记录时间是1875年夏。当时，如我们所见到的那样，发生着根本的变化。知识的和清醒的认识的意志，取得了优势地位。所以，尼采在这个夏天，那时他还一直梦想着创作，就能这么写道：

> 让人类事物中的非理性大白于天下，不怕任何难为情(……)把人类的认识推向前进！(8,45)

这样的认识意欲何为，它的目的是什么？

对于这个问题，尼采给出一个惊人的实用主义的回答，它让在此期间赢得的同瓦格纳的悲观主义、以及同他审美上的拯救的神秘主义的距离变得更加清晰。尼采宣称，他的研究有助于区别，人类关系中的哪些罪恶是根本的和无法改变的，而哪些又是可以改变的。这样，最初计划好的一个个人的解毒疗养的打算，改变成一个普通的启蒙纲要。此刻，当尼采打算协助这项把

人类的认识推向前进的工作时，他也意识到，这样的工作只有通过单个的探索和突破才能完成。这片可怕的大陆突然展现在他眼前。他怎么才能系统地和带着对完整性的要求，开发这片大陆！对此他太没有耐心，如他自己承认的那样，太残酷。他想攻击，在攻击中才有军乐声，他以后会这么说。可是，他不愿意继续攻击像达维德·弗里德里希·施特劳斯，爱德华·封·哈特曼以及其他一些同时代的人，相反，他想清理意见的灌木丛，它已经遮蔽了人类的事实情况。神话，对其意义和重要性他曾经作了捍卫——比如瓦格纳的艺术神话，在此期间对他来讲成了应该攻击的故弄玄虚。

尼采仔细地打量自己，去发觉，残酷的攻击的兴趣从何而来。1876年9月，从拜罗伊特返回之后，他这么记下：

> 一种被压抑的情绪的价值，倾向于放荡不羁——思想上也是。残酷性常常是一种不满足的内在意向的信号，这种意向渴求麻痹；也是思维的某种残酷的无所顾忌。(8,315)

1876年夏，他那无所顾忌的启蒙纲领包含十三篇计划好的论文。他打算写的题目有，关于《私有财产和劳动》、《宗教》、《妇女和儿童》、《社交》、《国家》和《解放》，关于《自由精神》、《教师》和关于《轻松生活者》。应该是较长的文章，不是箴言汇集，但是，每篇思想都应该附有作为补遗的箴言。

因为尼采身体的病痛，如神经痛，视力障碍和偏头痛在此期间恶化，1876年秋季起，他申请了一年的假期，获得准许。他打算这一年和朋友们一起、主要同新朋友保尔·瑞(Paul Rée)，在索伦托的马尔维达·封·迈森堡那里度过。在从拜罗伊特启程

去意大利南部的几个星期之间，他为《自由精神》整理了笔记，起先把它们汇集在工作手册的《犁铧》题目下。在这项工作中尼采一定发觉，材料不适合一篇互相联系的研究，而具有箴言的特点。从此刻起尼采一定摆脱不了这样的怀疑，箴言的形式可能是一种失败的表达。力量不足以进行完整的描述？人性的和太人性的，以后还有超人的，这片可怕的大陆难道根本无法以一种完整的、甚至是系统的形式进行描述？无论如何尼采碰到了一个新问题。以后他将在《偶像的黄昏》中宣称：

> 我不信任任何体系制造者，对他们退避三舍。体系的意志是正直本分的匮乏。(6,63;GD)

但事实上他对此的态度并非一清二楚。80年代中期，当尼采写《权力意志》时，他写信给他的出版人：

> 现在，在以后的数年，我需要安静：因为我面临着处理我全部思想体系的工作。(B7,297)

那么说来还是有一个思想体系？显然，黑格尔式自成一体的体系把他吓坏了，可尽管如此，处理一种思想关联的工作始终是他的目的。在此他所关心的更是一种含蓄的，而不是一种明确的体系。你们以为，这应该是不完整的著作，因为人们也是（不得不）把它不完整地给你们？(2,432;MA)。箴言不能被误解为不完整的著作，可是它们应该宣告，完整和系统的著作的时代，无论如何在他的时代，尚未成熟。尼采也要求自己做出这样的自白，而他发觉，这让他感到多么困难。因为，他被要求写出一部人们能在里面居住的宽敞的著作，他的审美感要求这点。

他感受到这样的诱惑，否则他不会如此细致入微地对体系制造者提出警告：

> [他们]想完成一个体系，由此让视野圆满(……)他们想描述完整的和同样的强大品质。(3,228;M)

尼采暂时地抵抗这样的诱惑，去硬充为有强大品质。

在去索伦托旅行之前，在1876年秋，《犁铧》的笔记已经收集完毕，它们渐渐地接近《人性的，太人性的》中的"第一个主篇"。关于箴言形式的决定已经做出。在以后的一年半里，产生了下面的章节，其标题显示，《不合时宜的沉思》那计划好的系列的题目在这里找到了入口。《人性的，太人性的》第一章的标题是《最初和最后的事物》，同1875年那充满危机的变化，即同艺术和神话意志有关的认识意志的胜利特别接近。真理的问题在这里被有力地推到中心，得到了来自不同方面富于想象力的反思。在这一章里，尼采为自己创造了一个思维舞台，他不再需要离开它，在这个台上他相继采取不同的立场，试验观点。

让我们回忆一下尼采在《真理和谎言之非道德论》中发现的那幅令人印象深刻的图像。那是为一种意识的困境所描绘的图像，这种意识被弃置于存在之真理之中：坐在一只老虎的背上沉湎于梦幻中(1,877;WL)。要是我们从意识的房间里往外瞧，要是我们发现，人躺卧在冷酷无情、贪得无厌、永不知足和杀气腾腾之上，处在他无知的漠然中，我们的好奇心就会受损。这意味着：一个激进的无所顾忌的真理意志让我们面对无法忍受的东西。这个无法忍受的真理——要是它荒谬地仅仅展现在一种离开其意识的房间的意识之前，会得到怎样的领会？意识应该如何超越自身、怎样才能领会那没有伪装的、非透视式的事

实性?

尼采发觉,必须比在悲剧之书或者在《真理和谎言之非道德论》一文中更加清楚地把握一种意识的概念。这是一种已经瞥见那可怕的事物的概念。如我们可以回忆的那样(参见第四章),他称这个超越的意识为狄俄尼索斯智慧,但没有进一步讨论认识理论那错综复杂的、逻辑的和理论的问题。这牵涉到康德那古老的"物自体"问题。没有对认识之界限的反思,这个界限也就没有通过这个认识得到跨越。超越的分析必须使用一种绝对事实性的含蓄的概念,即使这种存有的事实性仅仅能被阐明为那无法确定的、意识和知觉过程所涉及的某事。人们可以冷静地把绝对事实性的概念作为理论的剩余值和残留范畴引进。不过,这不是尼采在写作他那悲剧之书时所追求的事。当时所涉及的是,在狂喜中、在恐怖和着迷的感觉里、在预感和幻觉中的绝对的在场。这样的在场应该比那纯粹的想之所想更加强烈。它应该不仅仅侵入意识,而且应该闯入存在。该赢得的不是模仿的、而是一种参与的关系。我们别忘记:尼采的狄俄尼索斯哲学,它依赖于对可怕的事物那牵扯广泛的事实性的共享。它涉及狂喜的成为唯一。那所谓的纵情音乐对此已有充分准备。尼采的主题,不是一种虚构的、而是一种在恐怖和着迷中生存过的可怕的事物的本体论。

可是,这时尼采操心的是必要的距离。他给自己规定了一份特种食谱:不再需要审美的或者形而上学的放荡不羁!所以,在《人性的,太人性的》的思考中,绝对的事实性被冷静地在逻辑上称为世界那被阐明的本质(2,30)。尼采想以这个概念脱离宗教,艺术和道德,而它们在其预感、情感和狂喜的状态中无论如何也觉得离世界的秘密更近。尼采宣告,那些是幻觉,用所有这一切我们无法撼动"世界自身的本质"。我们停留在表象的领域

中，没有预感能够承负我们继续向前。但是我们不能放弃这个世界那被阐明的本质的概念。为了能够领会事实性之入口的相对性和透视性，作为逻辑的假设这个概念是必要的。人们无法进一步了解事实性那被阐明的本质，它只服务于从世界图像的监禁中的解放。世界那被阐明的本质是一个空点，不过是一个逃亡点，一条进入非确定性的出路。因为人们从非确定者出发可以使任何一种确定有相对性，这个非确定性的逃亡点就成了一个阿基米德点，据此一种世界图像能够被彻底改造，要是人们对其真理的价值提出异议。以后，尼采将这样表达这个思想：存在的只有解释，我们不认识最初文本。存在着一个最初文本，这是每种解释那逻辑的假设，不过无人认识这个被阐明的最初文本。而这个世界那被阐明的本质的情况也同样。尼采显然努力着，排除在他的狄俄尼索斯阶段让他激动和着迷的东西：对绝对事实性那狂喜的共享。他称这个过程为冷冻（2，16）。

70 年代中期，他研究了在此期间早被遗忘的哲学家阿弗里坎·施皮尔（Afrikan Spir）的主要著作《思维和事实性》。这对他产生了持续的影响。在《人性的，太人性的》第十八节中，他没提施皮尔名字便引用了他，但是作注说，这涉及一位出色的逻辑学家的句子（2，38）。施皮尔哲学的出发点是这个思想，实体的概念不具有现实性，因为在事实性中，只有一种持续不断的生成。A＝A 的同一性原理只存在于逻辑的空间里，因为不存在哪怕在一瞬间与相同一样的东西。对施皮尔来说，那被逻辑的空间和语言遮蔽的世界的那些被阐明的本质，就是绝对的生成的世界。

经过了那狄俄尼索斯的放荡不羁之后，尼采想暂时仅把世界那被阐明的本质承认为变得冷静的逻辑的假设。毫无疑问，他为一个把生成的世界作为绝对的事实性提出的逻辑学家感到

着迷，因为这个严厉的人让他想起赫拉克利特世界的幻象。同样，尼采想暂时地不沉湎于图像和幻象，而是以那极端的唯名论作尝试。这个唯名论在那关于真理的文章里已经得到暗示，在那里，真理被描述为一群活动的隐喻（1，880）。现在，受到施皮尔的鼓励，尼采展开了这个唯名论的批判。什么是语言？它是存在的家园，但我们别忘记：这个家园矗立在可怕的事物那无言的广袤中。借助唯名论，尼采同一种思维的无限权力的幻想告别，而这种思维没有足够明晰地意识到存在和语言之间的差异：

> 只要人类相信事物的概念和名字是穿越漫长的时代的永恒的真理，他就获得了某种骄傲，以此他高踞动物之上：他真的以为他在语言中拥有对世界的认识。（2，30；MA）

怀着骄傲的意识，人类活动在他的认识世界里，以为从这个认识世界出发，能彻底改造其余的世界。

倘若这个自我欺骗，唯名论地被揭露，那么现在有效的是相反的东西：至今被感觉稳固的认识世界从它那方面来讲是否要被彻底改造？一切是否变得摇摇欲坠和毫无把握？从他那认识的梦幻中苏醒、发现自己重新身处不确定之汪洋上的人，是否受到本体论的晕船病的威胁？要是人们尝试，取消对语言的信任的可怕的谬误（2，31），那么事实性会如何显现？那么人们就必须承认，即使人们对此不能够想象，没有主体、客体、实体，没有依附于一个某些的特性——一切是语法上的虚构。就是“我思”，也是语法的一种诱骗。同每个谓语一样，谓语“思”要求一个主语。所以人们把这个“我”宣布为主体，由此把它变为行为者。而事实上这是思维的行为，通过这样的行为，我的意识才得

到创造。对于思维来说情况是：先是行为，然后是行为者。语言和语法所导致的诱骗深深地根植于我们心中，以至于此刻它们的作用就是我们的事实性。

在《人性的，太人性的》第一部中，尼采对非悲剧性思维作了尝试，提出这样的观点，取消那建立在（对语言的）信仰上的理性的发展（2，31），这幸亏已经太迟。为什么幸亏？因为这些谬误组成了我们全部的财富，它们穿梭在那个我们活动于其间的世界里，穿梭在那块善意地遮掩我们的纱巾旁：

> 谁向我们揭露世界的本质，谁就会给我们大家带来最令人不快的失望。不是世界作为物自体，而是世界作为表象（作为谬误）如此地意义丰富，深刻，奇妙，孕育着幸福和灾难。（2，50）

这样的思考的结局是什么？难道人们应该臣服于真理的意志，直至最终的结果，直至那糟糕的失望？难道人们应该继续推进认识，直到我们所熟悉的整个世界被炸上天，那肯定性和方位性在不可预见之中销声匿迹？

极端的真理意志导致逻辑的世界否定（2，50），尼采对此没有任何怀疑。尼采这里不是指意志否定意义中的叔本华的世界否定，而是指通过认识的自我反思得来的洞见，即我们所熟悉的世界不是真实的、而仅仅是被我们安排好的世界。逻辑的世界否定，它否定我们通常熟悉的世界的真理价值。与带着恐惧和着迷所经历过的狄俄尼索斯的世界不同，这个逻辑的世界否定，自身不含戏剧性的东西，也不含任何悲剧性的东西。

逻辑的世界否定的情况同康德的“物自体”的情况相同。人们完全可以大胆放心地顺其自然。它仅仅让我们回忆起，每种

认识总是仅“为我们”，但从来不能把握事物那“自身”。这是一种冷静了的超越性，它不多不少，正是我们那表象的不断变得模糊的反面。对一个我们表象的彼岸世界的好奇虽然不时地让康德受到折磨，可他使用我们理性的一种二律背反的机敏的分析抑制了它，其途径指出，这个理性受到形而上学的问题的纠缠。理性不能拒绝，但也无法回答这些问题。这是属于我们理性的一个矛盾。这个理性必须叩问绝对，但无法领会它。人们必须容忍这个矛盾，这能够成功，因为我们在一个“就其自身来说”陌生的世界里，完全能够同我们在超验方面有限的认识融洽相处。我们不拥有绝对的认识，但是拥有足够有效的判断力，它们甚至让不断增强的对自然的控制变得可能。

如所周知，这个康德的“物自体”取得了一个独特的成功。它在封闭的认识世界里起了一个洞眼的作用，通过这个洞眼，那令人不安的气流得以吹入。康德的后人，黑格尔，费希特，谢林，不想让这个“物自体”任其自然，他们想千方百计地领会它，他们想闯入事物那假定的心脏，所以称其为“我”（费希特），“自然”（谢林）或者“精神”（黑格尔）。人们想窥视莫耶纱巾的后面。要是没能找到的咒语，那么人们想发明它，就像浪漫主义者们做的那样。

倘若此前尼采用以唤醒世界的沉睡的咒语是“狄俄尼索斯”，那么现在他尝试着使用康德的泰然自若。他明确强调，这个逻辑的、唯名论的世界否定（被认识之世界的绝对的真理价值由此受到质疑）能够很好地和一种实践的世界肯定（2，50）一起出现。

箴言第16的题目是《现象和物自体》。尼采在这里分析了对经验世界和物自体之间差异的几个可能的反应方式。人们可能会觉得，自己被迫以一种恐怖的神秘的方式放弃我们的智力

(2,37),并且把自己与无法认识的生灵等同起来。人们尝试着去经受那无法认识,为了由此获得真实,人们成为真实。尼采在此显然描写了他那狄俄尼索斯的酷爱。

另一个可能性是,人们不去控诉作为罪人的智力,而去指控世界的本质,因为它隐藏自己,把知性引上歧途。人们想脱离一切,要求一种从存在的解脱。由此尼采描述了叔本华式的道路。

这第三种是他当时尝试的可能性:让能被获知的世界和世界的本质之间的差异自行其道,转而专注于那经验的思维的发生史。在这个漫长的历史中,人类以无数的眼睛打量世界,在这个世界里行动,带着激情,幻想,道德和认识。由此世界成了我们的世界:

> 奇妙,色彩斑斓,可怕,具有深意又充满灵性。它有了色彩,当然,我们自己是着色师。我们现在称之为世界的东西,是一大批谬误和幻觉的结果,这些谬误和幻觉在有机物那整个的发展中逐渐产生,互相缠绕,现在作为全部的以往那积聚的宝藏遗传给我们,——作为宝藏:因为我们人类的价值就建立在此上。(2,37)

人们只有这样才能把这个经验史视为宝藏,倘若人们准备好放弃这个绝对的参考点。人们应该停止对“最初”和“最后的事物”苦思冥想,弃置垂直线,以便最终能赢得水平线。水平的科学无法完全地让我们从感觉那古老的习惯之强权中得到解放——尽管这根本不值得希望。倘若感觉变得高贵,认识在其原则的限制框架中得到改善,这就够了。重要的不是超越,而是距离。自身的历史,习惯,认识和感觉——这一切我们能够通过科学的立场阐明:

> 至少瞬间地让自己超越这整个过程(2,37)。然后我们也许会认识到,[尼采就这样结束这篇箴言,]那个物自体值得我们来一次放声大笑:显得这么多,甚至是一切,可本相是空的,亦即空无含义。(2,38)

在《人性的,太人性的》一书中,尼采试图加强对实践的真理的知觉,以对付可怕的事物的塞壬的歌唱,对付悲剧性的感觉。尼采为有用的科学唱颂歌,而这种科学,根本不再能够设想脱离自然科学(2,23)。他想用他的研究有助于拓展我们关于人的认识。但是,对他来讲,这样的实用主义是一层薄冰。它随时都有碎裂的危险。而他也愿意,因为他认识在可怕的事物中走向灭亡的欲望。如我们将看到的那样,他一直受到那个境地的吸引,“你在其中死去并且终结地重生”(Benn 3,345)。他一直渴望秘密,情绪上纵情音乐,因为他寻找另外的状况,寻找狂喜,因为他喜爱深渊甚于基底。这是一个隐蔽的和可怕的浪漫主义者,他在这里暂时地献身于有用的科学。

尼采想暂且剔除的那个可怕的事物,关涉到一种广泛意义中存在之隐秘。不过,还有某种有限制性的可怕的事物,它同样对他提出挑战:社会生活的可怕的事物。就是对此尼采在很大程度上也敏感。正因为如此,他也在那里寻找一种超脱,一种间距,一种安全距离。

尼采对社会的可怕事物的坦率,明显地受到某种感伤主义的制约。他不怎么欣赏自身的这种感伤主义,以后甚至对此感到愤怒。这与同情有关。一种感伤的能够同情,直觉地也鸟瞰到人际间痛苦的那长长的因果链条。倘若这里一种行为和那里它作为罪行的作用之间的因果连续比较短,我们就说这是罪责;要是这种连续比较长,谈论的就是悲剧;罪责和悲剧,要是因由

链条更长，就能够稀释为单纯的不快。一个带有敏锐的正义感的人在这样漫滤不清的不快中也能发现其中的丑闻，即他总还是一个幸存者，而且依靠别人受难和死亡而活着。尼采——带着他对悲剧的酷爱和在同情方面的天赋——发现了这可怕的事物是一切人类生活的普遍罪责的相互联系。

于是尼采忍受了他同情之天赋的痛苦。对一个必须战胜同情之道德的哲学家来说，一种几乎已经是渗透性的“能够同情”和“必须同情”是独特的。尼采早就无法如此残酷、冷漠和肆无忌惮，如他以后对超人所要求的那样。他不仅对天气敏感，也对人敏感。这导致糟糕的纠葛。尽管母亲和妹妹由于缺少理解经常奚落他，贬低他，他还是不得不与她们一起感受。他恰恰忍受着过度的“愿意原谅”的痛苦。他很难坚持自己的立场。他刚刚对自己发过誓，不再给母亲写信，这时来自瑙姆堡的袜子和香肠又寄达，而“弗里茨”乖乖地表示感谢，对要求他与妹妹重归于好的母亲言听计从。同他对自己的希望不一样，他是一个心灵的天才，必须同情显然属于他的第一天性，属于他的本能；同情不是一种被叔本华采纳的信条，正如他不时地让自己和让别人相信的那样。他在 1883 年 7 月给马尔维达・封・迈森堡这么写道：

> 不过，在我的生活里，叔本华的“同情”至今制造了这主要的混乱(……)这不仅仅是一种优柔寡断，对此每个好心的海伦人都会嘲笑——而是一种严重的实际危险。人们应该贯彻他对于人的理想，应该以自己的理想去强迫和征服他的同伴和他自己：也就是说要创造性地活动！隶属于此的还有，人们应该巧妙地遏制自己的同情，应该，虽然这有违我们的理想(……)把它

> 当作敌人对待。——您听到了，我如何给自己“朗读道德”；不过，获得这个“智慧”，这几乎让我付出了生命的代价。（B6，404）

他的第一天性中显然缺少树敌的天才。他得用自己那第二天性为自己发明它和培育它。不过，随后他将大张旗鼓地进行树敌。尼采暂时地还过于被拘厄在自己的第一天性上，他一直还足够是叔本华的追随者，不仅看到那可怕的、杀气腾腾的生命过程，而且把同情赏识为面对这可怕的事物敞开自身的热情。

在两篇出自第一部《人性的，太人性的》的富有启发意义的箴言中，社会中的这个可怕的事物，这个人类网络的残酷的整体，成了题目。尼采描述了正义的缺失，展示出，每个囚犯自我保存的兴趣是怎么回事。只是因为每位个体把自己看得比其余的世界重要，他才能够忍受世界。他像是从观察缝隙中往外看世界。幻想的大量缺失给了他战斗中必然需要的粗暴。人们不该共同感受那普遍的痛苦。谁要是相反能够真的参与其事，将不得不对生命的价值丧失信心（2，53）。个体意识的透视主义在此证明，自己是社会的免疫防护。人类的一种整体意识，同德国的理想主义、特别同黑格尔的想象不一样，其效果必然不是崇高的，而是毁灭性的。尼采指责席勒不知道，当他骄傲地宣告“大家拥抱吧，千万生民”[①]时，自己在说什么。这样一种整体意识不仅一定会感到那人们互相之间造成的无尽的痛苦，它也无法回避这样的判断，即人类在整体中没有目标。个体人可以为自己设定目标，这受到他透视上缩短法的保护，但是整体总是已经到达目标，因为目标自身就是整体。不过，由此人们在一种进步

① 出自其诗歌《欢乐颂》。

的理念中能够找到的安慰和依靠就被取消。谁要是越过单纯的自我保护的篱笆往外看,就必然会在社会的生命过程中发现浪费的特点。但是,尼采这样结束这篇反思:

> 作为人类(不仅仅作为个体)一样地感到被浪费,就像我们看到单枝的花朵被自然浪费一样,是一种高于所有感觉的感觉。(2,53)

给这段文字提供根据的笔记,以这样一个沮丧的句子结束:实际上一切在此止息(8,179)。在《人性的,太人性的》中,尼采这样继续构筑他的思想:

> 谁有能力,[他问,承受这个]高于所有感觉的感觉?显然只有一位诗人:诗人总是懂得安慰自己。(2,53;MA)

不过尼采,这个在这本书中让真理的意志战胜幻想的人,这个面对不堪忍受之事物放弃审美的、神秘的、阻挡的隔板的人,这个酷爱真理的尼采,他不能满足于关于诗人的安慰的说法。所以开始了以下带有这个问题的箴言:人们是否能够有意识地留在谎言中?(2,53f.;MA)这样的谎言原因不仅是,人们委身于诗人那美丽的假象;而且,认识的一种同对个人的生命维持感兴趣的、偏于实际生活的联系,这是非真实的。那么,难道一方面只有这审美的和认识上的自我维护,另一方面只有作为同情的后果的绝望?

从这个二者择一的背景出发,尼采尝试探究一个第三种的可能:一种泰然自若的、几乎是快活的自然主义。对此那决定性

的前提是，人们终于摆脱那种存于思想中的强调，自己比自然更多(2,54)。这可能是一种净化的认识。可是，人们不能把它与叔本华的意志的否定等同起来，而在此期间，这种意志的否定对尼采来说是形而上学的暴力性。尼采的净化的认识，不针对被体现的存在；它是一种自然冲动，通过它自然在人身上变得高贵。不是形而上学的世界克服，不是在同情上的毁灭，暂时地也不是狄俄尼索斯的、恣意放纵的一体感，不过也不是盲目的自我保存。这一切都应该得到避免。他眼前所浮现的、快活的自然主义的第三条道路，真的是一种漂浮。较强烈之欲求的旧有动机必须得到克制，其结果是，灵魂失去少许重力，自我保存的意志减弱，与混乱的距离得到，欣赏着诸多事物犹如欣赏着一出戏，但以前对此只感到害怕(2,54)。尼采把这样一种变得轻松的灵魂的状态，描述为那种处于人、习俗、律令和对事物的传统评价之上的，自由和无忧无虑的翱翔(2,55)。

可以说，尼采在《人性的，太人性的》一书中开始尝试去观察人、习俗、律令，就像它们显现在一个人眼前时那样，而此人带着这种无忧无虑的翱翔向它们靠近。当然，必须马上补充，这样的翱翔能不时地成为旋转，然后成为对一个被窥见的猎物的好斗的向下俯冲。一旦这在人类关系上方翱翔的、旋转的、然后朝下俯冲的人抓住他的猎物，他就会发出一阵恶毒的笑声把它们翻转。他想弄清楚，要是把它们翻转过来，这些东西看上去怎样(2,17;MA)。那恶毒的笑声需要突然的效果：倘若情况显示，后面没藏什么东西或者没藏多少东西，正面遮掩了一个糟糕的背面，因为大多事物的外表比内在多。可是，那突然的效果会消耗自己。尼采担心，就是那科学的重要真理也会变得平庸和粗俗(2,208f)。可是，倘若他人过于老于世故，不让别人冒犯自己，那还是有机会，侵犯自身的那个部分，那个始终是敬畏的、浪

漫的和追求形而上学的部分。

在《人性的,太人性的》一书中,尼采开始对形而上学的思维方式进行批判。他在自己身上也发现了这种思维方式。那是所谓的最初和最后的事物,他想让自己从中得到解脱。

首先存在着形而上学的基本原理,即开始,起源和产生的原因包含了全部的真理,那里是真实的存在,完美,纯正,充溢。要是起源包含了真理,犹如那形而上学的思维假设的那样,那么重要的是,在时间的熙来攘往中,在被体现出的形式中,去进一步发现原始的样式和真正的结构。针对关于起源的完美和真实的形而上学的虚构,尼采要求一种概念和感觉的化合(2,23),它能用这样的结果完成对起源的研究,即从低级的、被蔑视的材料中获得最壮丽的色彩(2,24)。尼采然后会根据这个化合的原则行事,比如他宣称,道德的起源不是道德的,而认识产生于伪装和欺骗。就是他那怀疑的心理学也要归功于这种类型的化合。行为举止,说话,情感,思想——它们期待的比它们自身要多。看一眼它们的发源地,人们会感到,自己离它们那自命不凡的尊严和真理相当遥远。

对尼采来说,这个反形而上学的"科学的"原则存在于拒绝中,拒绝把开始的,原始的,基本的东西视为较高级的,更有价值的和更丰富的东西。如何对待起源,决定了人们是形而上学地或者是科学地工作。倘若形而上学寄希望于崇高的起源,那么,科学就把关系倒转过来,从这样的假设出发,那个开始不是别的什么,仅仅是偶然性和无差异性,然后从中才能发展出细微的、复杂的、含有意义的构形:

> 所有长久生存的事物,都逐渐地被理性渗透,它们那来自非理性的出身将由此变得不足为信。(3,19;M)

科学不能受那崇高起源的形而上学的暗示的欺骗，那是柏拉图的遗产，它在起源处寻找纯粹的形式。尼采指出，这个柏拉图主义保存在这样一种思维中，它以为自己知道，要是它能了解或者推导出自己的出身，这意味着什么；这也就是一种思维，对它来说，出身是关于事情本质的说明：

> 美化来源——这是形而上学的后续冲动，它(……)以为，在所有事物的开端，矗立着那最有价值的和最本质的东西。(2,540)

要是人们克服了这个形而上学的后续冲动，一种历史就会展现，它既非发源于一个本质性的开端，也没有达到一个充实的目标。到处有高潮，有衰败，从中又会产生一些东西，如此往复。意义，重要性和真理，它们既不在起源处，也不在终点。在途中的事实性是一切。就是人自己也在途中。人认识了这个可变性，最终发觉，不仅仅是那被认识的，而且还有那认知自身也是某种可变的东西。所有哲学家们的先天性不足是：

> [他们不愿意学习，]就是那认识能力也是形成的；他们中的一些人甚至让这整个世界从这个认识能力中编织出来。(2,24;MA)

这首先意味的不是别的什么，而是承认，人的认识能力有一个漫长的生物的史前史。要是人借助这个认识能力编织出一个完整的世界，他也会发现，那是这样一个世界，它把他本人连同他的认识能力一起编织了出来。他认出的是让他认识的自然。他是自然那自我认识的一个自然史的事件。自然在人心中展开

一个它能在上面出现的舞台。自然在人这个聪明的动物的身上，瞬间地见到它自身：

> 这是“世界历史”的最为妄自尊大和矫揉造作的一秒钟，[尼采在他那真理的文章中写道，]但也仅仅是一秒钟而已。在自然作了几次呼吸之后，星球开始冻结，而聪明的动物只好死去。(1,875;WL)

认识和人类一起问世，它同人类一起死亡。

不过，那还没有或者不再在一种认识里得到反映的世界，那是怎样的一个世界？我们认识这生气勃勃的和死气沉沉的自然，可它就自身而言没有认识。石头不知道，它在那里。就是植物、也许还有动物也不知道。感觉的预先形式发展着，还有反应和接受的方式。不过，在人身上显现的认识意味着：人们认识到，自己在感觉，而且感觉到，人们在认识。对认识能力之历史性的洞见，属于人类认识能力的这个倍增和这个反思的形成。认知在此试图强行进入它从中走出的自然。人们该怎样，同对待黑夜不一样地去想象一种整体上没有认识的状况？认识的生物的生成性的论点，会进入到一种我们根本无法想象的无认识的世界的黑夜。因为，我们无法想象没有表象的状况。我们无法认识“无法认识”。要是在太阳系的某个偏僻的角落，在一个星球上，聪明的动物发明了认知(1,875)，要是经过自然的几次呼吸，人这个动物死去，星球冻结，自然该如何——不被认识地继续生存？在认知的目光碰到它之前，自然曾如何存在？

人们相信，某些东西那纯粹的存在是世界上最简单的事。不过，仔细想来，这全然是谜一般的。幻想一个上帝和一个完整的有生命的自然，这比较简单和比较自明。因为此时人们把自

身，即精神，意识，灵魂送入外部的世界。去思考那模糊的、不透明的、仅仅现存的存在，这是最大的挑战。一块石头，它不知道它在这里，它怎么就在这里？它在吗？要是没有透视的意识，从此出发时间和空间那秩序的坐标得到勾画——那么它在空间和时间的哪里？石头如何“生活”？它仅仅是石头而不是任何其他什么东西，人们能够忍受仅知道这点吗？诺瓦利斯[1]有一次说，石头是变硬的眼泪，有些山脉看上去，像是在看到人类的那一刻才吃惊地变成了石头。对米开朗琪罗[2]来说肯定的是，雕塑的形体的理念在石头内部业已含有；人们只需要把多余物凿去，形体就会现身。

当尼采埋头挖掘认知的特性时，他触及了无认识的存在的谜语。他的论点是，在整个自然中重新发现自身的原则，那是认识的自发的趋势——其原因正是，那无认识的存在对它来讲是不可想象的和陌生的：

> 在人类那伟大的史前史中，人们到处把精神作为前提，那时没有想到，把它当作人类的特权来尊敬。(3,41;M)

因为人们把这精神的东西当作自然的公共财富，人们就不感到羞愧，即使这来自动物，树木或者石块。对一种有生命的自然和一种精神的普遍存在的想象，不是人类自我意识的扩展，而是一种谦恭的表达。

人们，尼采在《朝霞》中写道：

---

① Novalis，1772—1801，德国诗人。

② Michelangelo，1475—1564，意大利雕刻家、画家。

> 在精神中看见的是人与自然的联结，而不是人与自然的分离。因此人们在谦恭中教育自己。(3,41)

如此地望入自然，似乎自然会回顾，这不算放肆。谁要是迎接到自然的这个回顾，发源的东西同它的起源地就会在这个回顾中会面。谁要是寻找起源，因为他猜想那里有真理，就会认识到让他认识的东西。起源——这同这样的经验有什么两样，即认知意味着：被认识。自然的大眼睛，它看着我，它的意义，背负着我，这个生机勃勃的世界，我把它托付给我的和表演给我看的东西交还给它，——它就是我从中产生但无法摆脱的起源。

这样的认知——对它来说，自然渗透着精神和具有生命，这是不言而喻的——尚未回顾自身。这样的一个认知似乎毫不拘谨地走出自身，在自然中发现与自己的相似物。人作为一个认知的生灵发现了众神，在它们的视点中感觉到自己时，他一眼瞥见了它们。众神是一种自然的完美体现。这个自然会转身回顾，倘若人们对它目视。这也许让人觉得压抑，人们觉得自己受到追踪和监视。不过，这也助长了骄傲。人目视宇宙，以为看见天宇的目光从四面八方望远镜般地投向他的行动和思维(1,875f.;WL)。由此，那还是最最谦恭的人由于骄傲，立刻像一条橡皮管般地膨胀(1,875)。

倘若认识不再如此毫不拘谨地走出自身，发现自己在外部自然里得到反射，倘若认识相反地反观自身，那么可能发生这样的事，它会把自己理解为一个孤独的原则，身处一个无认识的自然中间。认识会变得指涉自身，发觉自己那独特的兴趣内向症。在认知的动物和其他自然之间的纽带就断裂。自然成为陌生的他者，人们无法与它沟通，相反必须去解释它。人们同这样一种自然认识完全相安无事。人们甚至学会了比以前更好地统治自

然。但是,人们也感受到,自己同它已经彻底分离。自然不再这么应答,如它为宗教的和神秘的感觉所做的那样。不存在作为隐藏的、打破意义的起源的自然。随同这样的起源,一种宇宙的终极意图的观念也烟消云散。一种拱立在所有的生成之上或者被伪称是伟大的目的的存在,其表象变得站不住脚。在生成之前,在生成之中和在生成以后,都没有存在。

存在的背景世界所痴迷的形而上学的传统,想把世界作为一个文本精神地阅读,为了一个双重的意义(2,28f.;MA)。不过,世界非形而上学地站在认知的目光前,作为一种没有意义赋予之开端和没有意义完成之终结的生成。自然虽然有力地发展着,但是那向前推进的因果关系是"盲目的",因为它们不打算做任何事情。它们没有意图,不过,要是人们认识它们,人们可以让它们为自己的目的服务。宗教的和神秘的祭礼的意义曾经在一个精神关联的媒介中影响自然。对科学的自然认识来说,这种关联已经断裂,可现在人们有能力,在利用自然规律的情况下,让自然为自己工作。

科学的文明带来了实际的轻松。尼采认可这点。就是在道德事物中也有一种负担的减轻,因为,当对自然之因果关系的认识增加时,幻想的和道德的因果关系的帝国以同样的规模缩小。也就是说,要是比如闪电能够归溯到气象上,它就不再作为上帝的裁判打击良心。随着自然之因果关系的发现,在道德事物中每次都有一部分胆怯和强制从世界里(3,24)消失。

通过科学的认识,自然那伟大的祛魅不仅取走世界的一个有着意义丰富的开端,以及意义完成之终结和此间的一个目标明确的进程,并且把世界局限在一个有因果关系链的宇宙上,而这些因果关系链互相交叉和互相缠绕,不可预见地引出新的因果关系——就是宗教和形而上学思维的第三种圣物,即人类自

由的理念也消失不见。因为，当因果关系在外部自然中被发现并且被越来越成功地使用时，就必然会出现这样的情况，即因果关系的这个原则最终也会去把握认识的主管者自身。倘若以前存在着一个有生命力的和渗透着精神的整体，那么这个整体得到了精神化，于是人们到达另一个极端：整体被自然化。起先自然是被体现的精神，而现在精神仅是精妙的自然。在从精神化到自然化的道路上，自由的理念止步不前。不过，要是自由消失，那么消失的还有自由的代价：行为的可预见性，由此还有责任性。

在《纯概念性的自由的寓言》的题目下，尼采说了一个关于责任性消失的小故事：

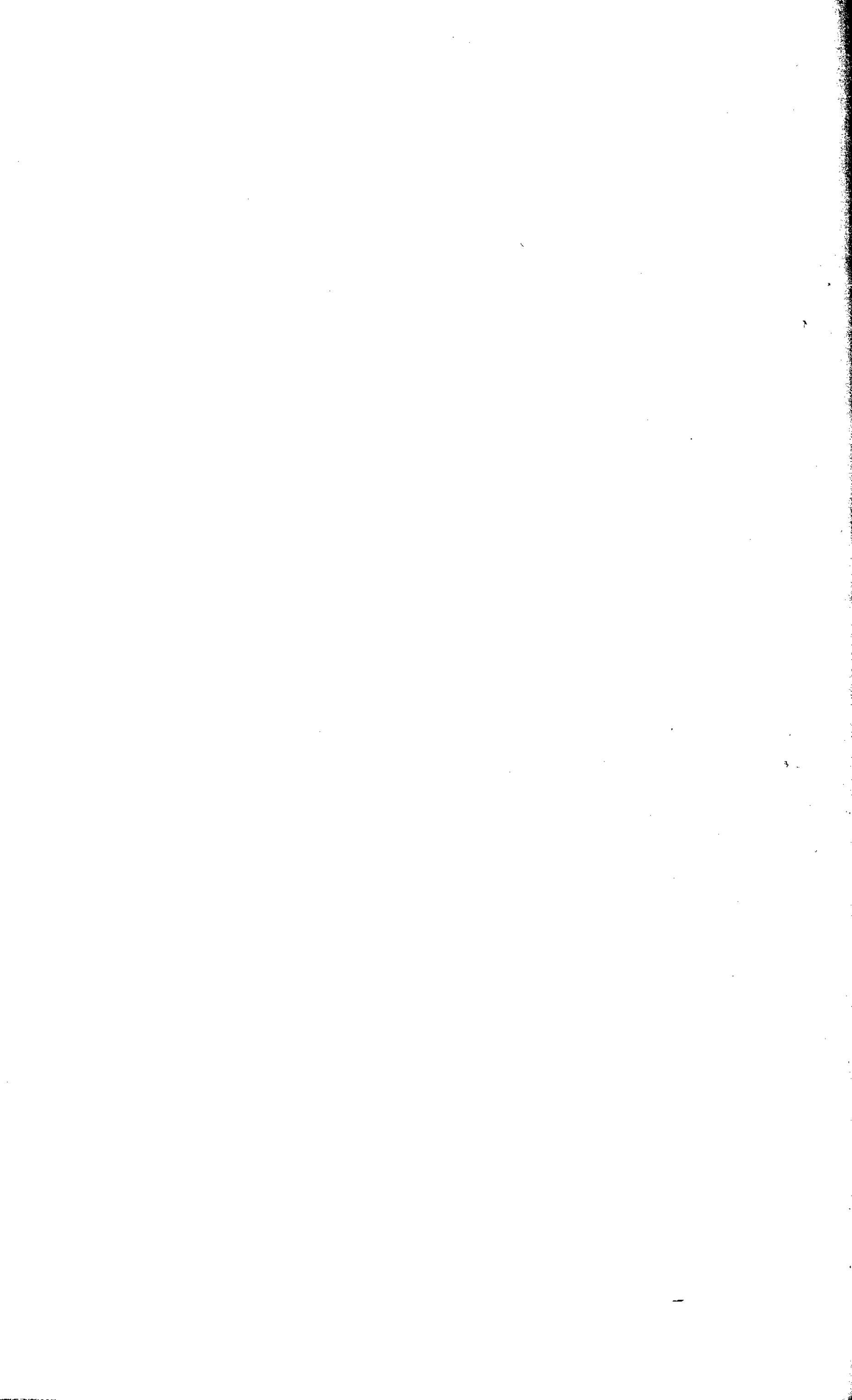
> 于是人们就按顺序让人为其后果，然后为其行为，然后为其动机，最终为其本性负责。可是人们最终发现，这种本性也是无法负责的，在这方面，它完完全全是必然的结果，而且集中了来自过去和现在事物的各种因素和影响：也就是说，不能让人类为任何事情负责，既不必为其本性，也不必为其动机，为其行为，和为其后果。于是人们得出这样的认识，即道德感的历史是一谬误的历史，即关于责任性的谬误的历史(2,63;MA)。[尼采完全意识到这个论点的重要性：]人类对其行为和本性的完全的无责任性，那是认知者不得不吞咽的最苦涩的药水。(2,103;MA)

让人感到苦涩的是这个情况，在无责任性的前提下，对人类行为的赞扬和指责同样荒谬，如同去赞扬或指责自然和必然性。

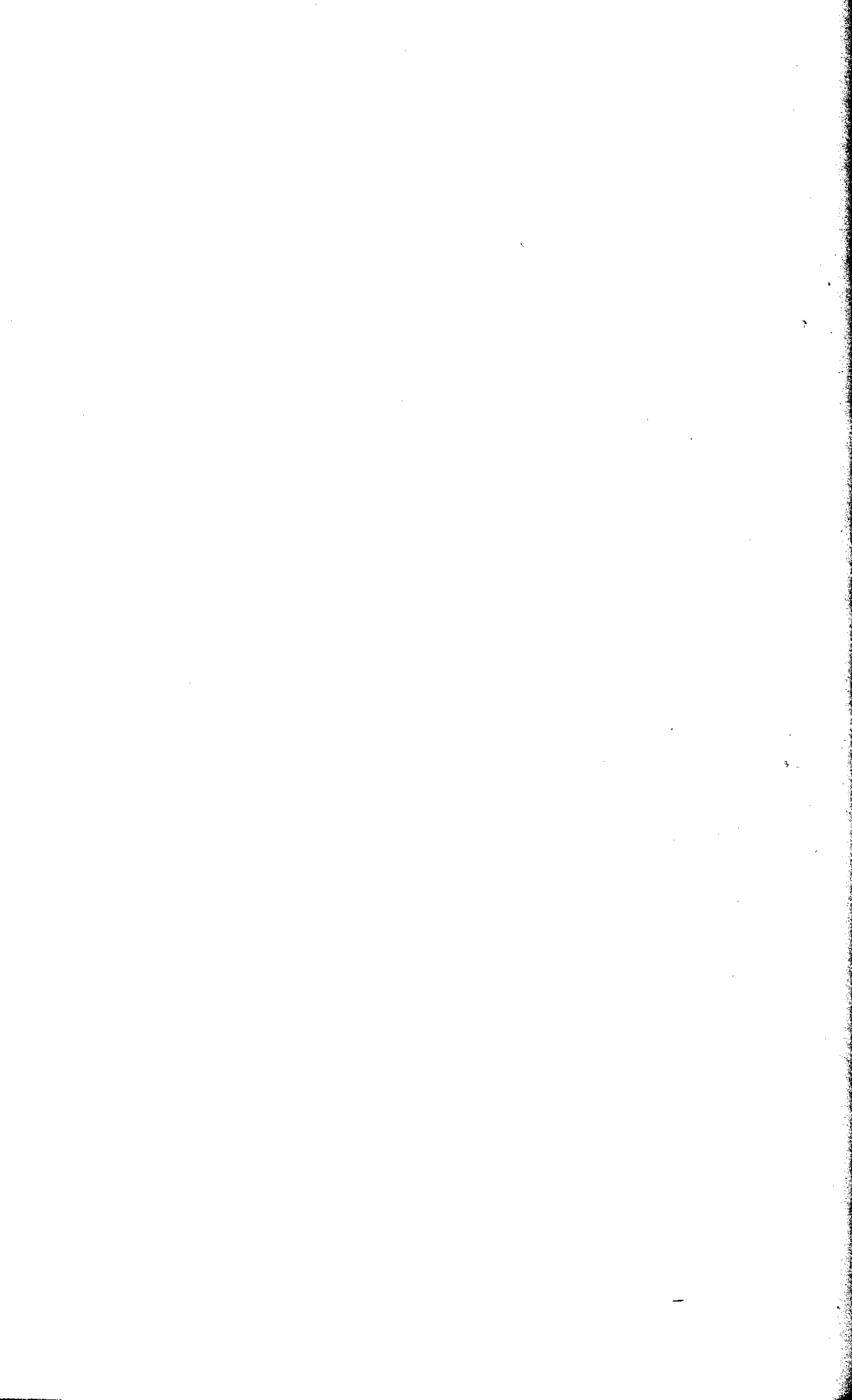
不过，尼采将继续这样评价人类的事务，似乎人有一个选

择,能够自己做决定。他将让自己被卷入自由的二律背反中——康德曾这样称呼这个问题。尼采否认存在着自由,但同时又使用它——特别在这个否认的行为中。他如此地自由,竟然宣告自由不存在。自由的二律背反意味着,人们从一个双重的视角中得知它。作为自发地行动的生灵,我在我内心的舞台上获知行动的自由。可是知性借助因果关系教导我,自然不做跳跃,而我也不,相反,一切由因果关系决定。眼下我们行动,事后,我们总能为我们的行动发现一种必然性,一种因果关系。当然,在行动和选择的瞬间,因果关系不帮助我们,尽管如此我们必须自己做决定。自由的经验与一种旋转舞台相似:人们生活在自由中,可是,倘若人们在概念上求助于它,它无法把握。这样的二律背反是整个康德哲学的秘密的引力中心。康德自己也承认,那时他在一封信中认可说,正是自由的问题把他从"教条主义的瞌睡"中唤醒,促使他去批判理性:"人是自由的或者相反:没有自由,一切是自然规律的必然性"(Gulyga 143)。

就是尼采也不可避免地卷入了这个自由的二律背反,尤其是清楚地和富有后果地在他那轮回学说的框架中。这个学说带有这样的要求,人们应该热爱自己的命运——amor fati。热爱必然性,这意味着,给它增添些什么,让它由此得到改变。这个被爱的事实,不再是那个作为天命仅仅被忍受的同一物。也就是说,我们可以有把握,那个带着恶毒的笑声让自由消失的自由精神,不久会把自由重新变出。



第九章



告别教授职位。思维，身体，语言。保尔·瑞。从《人性的，太人性的》到《朝霞》。道德的非道德的原因。亵渎神殿圣物的举动。检验台上的宗教和艺术。文化的两院制。

1880年1月初，尼采给他的医生奥托·艾泽(Otto Eiser)写道：

> 我的实存是个骇人的累赘：倘若我没有正好在这个痛苦和几乎是绝对的断念的状况中，在精神和习俗的领域里进行着最有教益的试验，我早就把它从自己身上抛弃了——这个渴望认识的欢乐让我精神振奋，我在那里战胜所有的折磨和绝望。我在总体上比在我的生命中更加幸福。(B6,3)

尼采在诸多信件中谈过肉体痛苦和精神胜利之间的关系，这是其中的一封。1877年和1880年之间，他的情况尤其糟糕。可怕的头痛、呕吐和眩晕有规律地发作，眼压增强，视力减退，几

乎失明。1876/77 年冬季在索伦托得到一些缓解。可是，当尼采在 1877 年夏季学期在巴塞尔重执教鞭时，病痛重新出现。他痛苦地熬过下面的学期，开设讲座和讨论课，涉及的题目能按部就班地完成。他解除了自己在文理中学（教育学院）的任课义务。朋友们忧心忡忡。伊达·欧文贝克在自己的日记中记录了她同尼采妹妹的一次谈话。她举出一些理由，"它们也许会把她的哥哥送进疯人院"(15,76;Chrotik)。就是尼采自己也感到害怕，因为他现在进入他父亲死于脑疾的年龄。他担心，他受一个类似的命运的威胁。在人们为尼采那思想解放的转变感到震惊的拜罗伊特，流传着医生奥托·艾泽的诊断，说尼采那最新的出版物显示出"大脑结构紊乱的一种开始"(15,86;Chronik)。

尼采把自己的职业工作坚持到 1879 年年初，不过还是勤奋地继续写作他的《人性的，太人性的》续篇。当他 1879 年 3 月将这第二部分的校样看完时，他给彼得·加斯特写道：

> 上天啊，也许这是我最后的产品。——我似乎觉得，里面是个无畏的静寂。(B5,389)

特别在《人性的，太人性的》中第二部分的箴言汇编中，人们感觉到那种自我鼓励。尼采想以此针对压迫他的肉体的苦难，创造出一种精神上的平衡：

> 所有善的事物是生命的强大的兴奋剂，甚至每本针对生命写下的好书也是。(2,368;MA)

这个注解包含着一个重要的提示，那是尼采对思维所期待的：不仅仅是论题的真理。在反对肉体痛苦的斗争的内心舞台

上，还有另一个真理的标准。人们可以称这个真理的标准为一个实存的、实用的标准。它意味着：一个思想具有一个真理的价值，只要它足够地富于想象力和有活力，能够对抗痛苦的专制。而这种专制通常会吸引所有的注意力。这个思维的自我暗示的观点，以后在永恒的轮回的思想方面还会赢得一个伟大的重要性。倘若人们把这永恒的轮回的理念贬低为宇宙的或者形而上学的推测，这样的理解就是不充分的。尼采当然相信它的论题的真理性，可是更相信它在实存方面的转变的力量。他把它理解为这样的要求，每一瞬间应如此生活，让这个瞬间再现时不会给别人带来惊恐。这个思想应该让这个瞬间在一种辉煌中闪亮，它应该把可怕的事物的尊严给予生命。对此详见后文。

对尼采来说，倘若一种思想具有一种面向肉体的和转变的力量，那么它必须隐藏在精美和精确的语体中。风格的感受力在尼采那里几乎已经是一种肉体的敏感性。他以身体的表征对语言作出反应，从轻松愉快和乐于行动，到疲乏无力和令人作呕。他寻找打动自己和别人的句子，大多也在散步时组织它们并对其进行节律化。有时他也允许别人观察他的思维和词语工作室：

> 让我们窥视和倾听自己，在那些时刻，当我们倾听或者发现一个新的句子时。也许我们不喜欢它，因为它如此固执和专横地立在那里：我们无意识地询问自己，我们是否应该给它派一个作为敌人的对立面，我们是否能给它添上一个“也许”，一个“间或”；即使“或许”这样一个词也给我们带来满足，因为它打破那无条件的、对个人来说讨厌的专制。倘若每个新句子相反以轻柔的形式飘然而至，小心宽容，低声下气，似乎坠入

矛盾的怀抱，那我们就尝试我们另一种独断专行的试验：我们怎么才能不帮助这个软弱的生灵，不抚摩它，接近它，给予它力量和丰裕，对了，还有真理，甚至绝对性？(2,389;MA)

在这个舞台上，句子的美丽和力量，还有它们的真理价值，几乎是同一样东西。无论如何，知识的意志必须同对风格和节律的感觉妥协，以便句子能给出一种微妙的、醉人的、令人敬畏的和有诱惑力的表象。同属于此的还有，思想如此地生动：

似乎那是人们与其共同斗争的个体，人们不得不加入他们的队伍，保护他们，护理他们，培育他们。(2,389;MA)

在这内心的舞台上，思想如同个体一般活动，进行它们的斗争，而尼采关于希腊悲剧所说的话，也适用于这样的思想戏剧：

谁观看这样的斗争，谁也就不能不斗争，这是这类斗争的魅力所在！(1,102;GT)

在尼采那里，思维是具最高级情感强度的行为。别人如何感受，这他已经想到。其中有着酷爱和激动，而它们从来不让这思想的戏剧成为生命那单纯的反应或者成为专业性的技巧：

我还生活着，我还思考着：我必须生活，因为我还必须思考。(3,521)

这里没有论及任何道德的责任。不，对尼采来讲，思维是一种前所未有的乐趣，他无论如何不想放弃它，为此他感谢生命，因为是它给了他这个乐趣。他要生活，以便能够思考。通过思考，他忍受身体的疾病攻击，而它们会让他对生命感到兴趣索然。他对词语和思想进行琢磨润色，以便某些抗拒一切的东西，某些永远不灭的东西(2,391;MA)产生，甚至之后在时间的大河上流淌。尼采梦想着这个小小的永恒，发觉他在以一种精雕细琢的思想，不管它有多么地骇人，向自己表示着尊敬。人们得像同独立的强力那样同自己的思想打交道，就像同一者与同一(2,351)。在尼采和他的思想之间，上演着一个热烈的恋爱故事，带着人们在其他恋爱故事那里认识的所有纠葛：误解、争吵、妒忌、欲望、反感、愤怒、恐惧和喜悦等等，都在那里出现。对思维的酷爱让尼采这样安排自己的生活，以便他在生活中得到思考的东西。尼采不愿仅生产能被人引用的句子，相反，为了他的思维，他想让他的生命成为能被引用的文献。生命是思维的实验舞台。

1880 年 1 月，当尼采写下我们开始时引用的、关于著作和幸福、身体和痛苦的统一性的那封信的时候，《人性的，太人性的》一书结束，在笔记本中已经开始聚集起关于一年半后出版的《朝霞》的材料。对尼采来讲，这两本书同属一个创作阶段，因为在他忍受着巨大肉体痛苦的情况下，它们恰恰给了他那种渴望认识的欢乐。他在《瞧，这个人》中写道：

> 我平生从未像在生命病入膏肓、疼痛欲绝的时期那样有过这么多的幸福：大家只需要读一下《朝霞》或《漫游者及其影子》。(6,326;EH)

这两本著作之所以联在一起，因为尼采在那里做了试验，把道德，艺术和宗教翻转过来，这就是说：把它们当作不具有通向真理的特许通道的现象来观察。而历史曾错误地给予它们这样的通道。在他当时的朋友保尔·瑞那里，尼采找到了对他分析之基本原理的确切的和启示他的表达方式。保尔·瑞曾就道德这样解释："道德的人不比肉体的人更接近睿智的（形而上学的）世界——因为不存在睿智的世界"。尼采第一次（不完整地）在《人性的，太人性的》（2，61；MA）一书中摘引了这个句子，以后，一直到《瞧，这个人》（6，328；EH），不断地回溯这个句子。不过，尼采比保尔·瑞走得更远：不仅有道德的感受，而且还有宗教和艺术，都被他从它们那形而上学的真理基底中扯出。保尔·瑞认可了这种更大胆的做法。他那1877年出版的《道德感受的起源》一书，就带有对此欣赏的语句。当他收到《人性的，太人性的》第一部后，他对尼采这么写道："我看到我那本来的自我在扩大了的范围中向外投射"（15，82；Chronik）。

尼采于1873年认识保尔·瑞。他是波莫瑞地区一个犹太庄园主的儿子，学习了法律之后转向哲学，并且来到巴塞尔，听比他大不了几岁的尼采讲课。1876/77年在索伦托，在马尔维达·封·迈森堡家里，两个人的友谊达到高峰。一个活跃的工作团体发展而成；从手稿中人们可以读到建议，批评和指正。五年后，在1882年晚秋，这个友谊由于同洛·莎乐美的爱情纠葛而破裂。同尼采分离后，瑞还发表了关于道德哲学的书，然后研究医学，成了父亲庄园里的开业医生；一个托尔斯泰的崇拜者，他帮助农民，被他们视为怪人、几乎视为圣者。当尼采去世时，瑞迁居到锡尔斯-玛丽亚地区，在那里当山民们的医生。尼采去世一年后，他在一次远足时从一块光滑的岩石上坠落。无人知道，那是事故还是自杀。此前不久，瑞曾经宣称："我必须进行哲

学思考；要是我不再拥有进行哲学思考的材料，对我来说最好就是死亡”(Janz 1,644)。

决裂之后，保尔·瑞想把他《良心的产生》一书献给往日的朋友尼采，可他拒绝了这个非分要求。尽管如此，尼采从未否认过来自瑞的启发，即使他以后更加强调同朋友那理论立场的差别，一直到最后，他在《论道德的谱系》的前言中说，他也许还从未读过对其每个命题，每个结论(5,250)都要说“不”的东西。瑞关于道德的形而上学之理由的批评得到他的赞同，那个“不”，涉及瑞的观点，即道德要归功于人的利他主义的天性。与此相反，尼采在《人性的，太人性的》一书中，特别是在《朝霞》中，追寻道德的踪迹。一直追溯到它那非道德的起因。道德的历史是非道德的，而在道德的感受中挪动着的不是人身上的善，相反，其中明显有一种文化习惯和印记的全部的漫长历史。就是生理学的东西也起着作用。谁道德地行动，看上去可能是道德的，但事实上，尼采解释，在我们身上“行动着”肉体和文化的这个历史。它如何“行动”？首先是这样，它分裂人。他在《人性的，太人性的》中写道，道德以自我分割(2,76;MA)作为前提。我们身上的某些东西给我们身上另外的某些东西下命令。是存在着良心，以及一种永不停息的自我评述和自我评价。不过一种“个体”的强大传统，还是论及人那不可分割的核心；而尼采则思考了个体的核分裂，他的主要命题是：

> 在道德中人把自己不是作为原子(individuum)，而是作为分子(dividuum)对待。(2,76)

因为个体不是一个统一体，它也可能成为一个内在世界史的活动场所，而谁要是探究它，也许会成为那个叫“人”的内在世

界的探险者和环球航行者(2,21;MA)。如尼采。

道德这个题目曾是尼采一生的顽念。在对此作思考时,人类的基本关系在他眼前显露为一种自我关系。人——这个分子——能够和必须对自身采取态度。他不是一个单声部的,而是一个多声部的生灵,命定如此,同时又有机会,试验自身。所以,个体的生命如同文化的生命一样,是一种自我尝试的更替。人是尚未定型的动物(5,81;JGB)。倘若人无法确定自己,一切就取决于,人怎么同自己打交道。尼采的思维对自由的过分要求作答,同时他又把它撇开。此刻他已熟悉了内在的多声部,它让人作出抉择,自己打算把决定的力量给予哪个声音。我们倾向于,把多声部视为财富。但是,事情难道不可能是别样的吗?也许最初只有强者和弱者,他们根据一致性、亦即意志的强度的原则互相区别。强大的意志能够强迫柔弱的意志臣服于自己。它可以下命令。孱弱者服从,但是那命令的针刺在他们心中留存下来——作为异物。它们被遮蔽,被吞食。它们成为良心。也许分子就这样产生,一个受到命令的针刺伤害的、分裂的生灵,它必须学习把服从的激情转变为命令的顽念,但同时却受到内疚的折磨。人们学会了服从,现在应该学习命令——首先是命令自己。但是,对此人们得小心自己,在自己心中去发现主人。谁把服从学得太好,就会徒劳无功地在自身寻找一个能足够大胆地发布命令的部门。内在化的命令不仅分裂个体人,而且也唤醒自我怀疑。在这样一个复杂的历史中,最终产生了百年后被称为"灵魂深处"的东西,这个由背后含义,深意和无意义组成的整个内心迷宫。

尼采知道,那"分子"的实存方式在此期间无法避开。人类内在关系中进入前历史那意见一致的归途——倘若曾经有过这样的内在关系——被封闭。决裂,内在的裂痕,此刻都属于人的

条件。

不过，尼采还是不断地要求，人们应该让自己成为一个完整的人(2,92)。可是，这样的完整性不是意味着对分子式实存方式之不可能的克服，而是意味着有效的自我塑造和自我配器。人们应该成为自己生命律动的导演，应该能够在他的裂痕上方保持平衡，成为他嘈杂之音的指挥。那声名狼藉的权力意志——我们还将看到，在以后的年代里，它上升为宇宙的解释原则和大政治的训令——在尼采那里一直还以一个标准音为准，它意味着：赢得对自己的权力。尼采的著作从整体上讲，是在对自身作夺取权力尝试时完成的、一部错综复杂之事件的唯一的编年史。让我们再次(请参见第二章)摘引尼采的道德律令：

> 你该成为你自己的主人，也做自身德行的主人。以前它们是你的主人；可它们只能是你其他工具旁的工具。你该能够控制你的赞同与反对，学会懂得根据你更高的目的，把它们公布和收回。你该学会在每种价值评判中理解有前景的东西。(2,20;MA)

这里所定位的自我关系，是一种主权的关系，在这样的主权中，公民的道德不再参与决定，因为它要求可靠性，稳定性和可预见性。让自己成为一个完整的人，尼采以此描述的是每个个体人在其短暂的生命中能完成的最崇高的任务。然而，这个任务的提出不是产生自道德的历史。这个任务显然仅仅“着眼于”个体人成为一个完整的人。相反：这个历史是个血淋淋的疯狂，人在其中被消耗掉。谁让自己成了一个完整的人，他就是不顾历史地获得成功。

这样一种消解幻想的道德史的首次描述，可以在《人性的，

太人性的》一书中找到；它在《朝霞》中继续展开，而在《论道德的谱系》中，对道德的非道德的历史分析得到完成。

早在《人性的，太人性的》中，尼采就试验着一个论点，这在他以后的著作中迅速获得成功。这个论点是：在善与恶的道德区别后面隐藏着古老的高贵和卑贱(2,67;MA)的区别。什么是高贵？尼采的回答是：谁强大，坚决和无所畏惧，受人欺负时，能够报复，这就是高贵。高贵就是，能为自己担保，保卫自身，懂得复仇。高贵者做的事，就是善，正是因为他自身是善的类型。糟糕的是卑贱者。他卑贱，其原因是，他为自己没有感受到足够的价值评价，不愿反抗，即使以有限的手段。高贵和卑贱也就是对自我尊敬之不同程度的指称。从高贵的视角出发，糟糕的人是微不足道的人，人们根本就不用怕他，因为他甚至不尊重自己。

不过，微不足道的人也能够——从高贵者的视角出发——变得危险。倘若他们，通过聚众闹事抵消他们的弱点，转入进攻，不管是体力地，在真正的奴隶起义中，还是精神地，通过推翻价值和德行的等级秩序，用一种忍耐和屈从的道德代替专横的德行。尼采在《人性的，太人性的》中已经暗示了他对道德中无名怨忿的批评。于此他也开始逐点反驳叔本华的同情的道德，其途径是把重点从对同情的感受移到引起同情的行为上。促使某人同情，这被他解释为孱弱者的一种武器。弱者发现强者的弱点，亦即感受到同情的能力；于是弱者利用强者的这些弱点。能够引起同情，这是弱者的权力。由此受难者找到了一种手段，给别人造成痛苦(2,71)。

尼采想揭开同情的辩证法——受难者让别人受苦，途径是引起他的同情——的多愁善感的外衣，直到下面权力斗争显现。同情的辩证法对尼采来说属于主人和奴隶之间的斗争。谁引起

同情，其错觉就会出现，他总是还足够地重要，能给世界造成痛苦(2,71)。但是，谁感受到同情，就觉得自己陷于和受缚于不公正，尽管他还扮演着主人的角色。

道德中发生的情况多么地不那么道德，又有多少隐蔽的斗争参与其事，另一个有关的例子是感谢。尼采那挑衅性的论点是，它是一种温柔的报复类型。人们接受了什么，由此感觉到别人的权力，在这种情况下感到舒服，但还不够舒服。因为人们现在觉得自己欠债于别人。人们表示谢意，回赠些什么，也许甚至超过接受之物的程度。通过把债务人的关系颠倒过来，人们想重新获得自由。在这个关联中，尼采回忆起斯威夫特[①]的话，人们心怀感激的同时，也怀有复仇心(2,67;MA)。

尼采的道德分析完全追随那顽念的倾向，这种倾向在道德中发现带着假面具的原始的残酷性。所以，对他来说，敞开的残酷性就是真理的瞬间。敌对的史前史浮现出来。基本的事物挣破文明的外壳：

> 现在残酷的人，必然被我们视为以前文化阶段留存下的人；人类的山脉在此呈现出平时隐藏着的深深的岩层。(2,66)

在《朝霞》中，尼采继续推进对这建立人类关系的残酷性的分析。他描述，一种巧妙的残酷(3,40;M)怎么能够成为被人承认的德行。要是有人以平时受人称赞的方式作出努力，以表现突出，难道他不会通过他突出的地位的景象来伤害别人，难道他不会享受他所引起的嫉妒？在艺术家那里，属于创作亢奋的难

① Jonathan Swift，1667—1745，英国作家。

道不也有能把艺术的竞争对手击败的预期的快感(3,40)？文化那好斗的特性从总体上讲难道不是一种残酷的战斗准备的高尚化？在修女的贞操中哪些秘密的乐趣在起作用：

> 她以何种惩罚的目光打量那些过着不同生活的女人！这些目光中洋溢着多少复仇的欢乐！(3,40)

为自己那关于残酷是文明之创造性的源泉的观点，尼采在宗教中找到丰富的证据。在许多文化中，人们把众神想象得很残酷。必须通过献祭品才能让他们平静。人们显然把众神看作这样的生灵，被屠宰的痛苦的景象能让他们高兴。就是基督教的上帝也必须通过他儿子的牺牲来得到满足。谁想让众神高兴，必须给他们准备一次残酷的庆典。众神的乐趣是人类那扩大了的规模中的乐趣。所以有效的是：

> 残酷属于人类最古老的节日的欢乐。(3,30)

当尼采把道德感受的历史称为一个谬误(2,63;MA)的历史时，他没有否认，这个谬误曾经和一直还有一种道德的功能。尽管道德的感受处在谬误中，只要它把自己理解为真理的器官，理解为关于人的本真使命的消息。不过，正是在这个误解中，它属于必要的、文化的自我塑形允许人类拥有的幻想。道德的律令，不管它有多么地压迫人，同时引起一种独特的自我升华。比如有乱伦禁忌。人们会触犯这个禁忌，因为本能和生理，亦即天性，不会阻碍一个人做这样的事。这不是生理的，而是一个道德的界线，它要求控制自身：从服从中最后发展出自我约束，这对文化是不可或缺的。人们只有学会了自我约束，才学会自我尊重。

许多文化的律令和禁忌服务于实际的目的，优生学的，经济的，健康的和政治的。可是，尼采警告说，不能一开始就把那往往随着时间的推移才显露的实用性，设计为追求的目标。这对自我约束的观点也同样有效。就是它几乎也没有被作为教育的纲领追求，而只是来自客观习俗的律令的一个主观结果。习俗的作用不是借此它能让一个个体人从中获得好处。所考虑的不是个人，相反，事关整个文化的人类群体的保存和发展。对谁这样？不是对个人，也不是对行使统治权的个体人，而是对文化进程的无主体的“主体”。这个无主体的主体，体现在习俗和禁忌的系统中。这个系统要求尊重，同人们是否明白那实用性无关。那些看上去全然无意义的和不切实际的神秘律令，就这样得到解释，也促使尼采做出以下思考：

> 在未开化的民族中，存在一个类型的习俗，其意图根本就是习俗自身。(3,29;M)

作为例子，尼采提到一个蒙古部落，卡姆沙达人(Kamtschadalen)，据说在他们那里执行死刑时，禁止用刀把积雪从鞋上刮掉、用刀扎煤或者把铁投入火中。这些禁忌显然只有这样的目的：

> 对众习俗的持续存在、那没有终止的强制和习俗进行练习，不断地让其保存在意识中；以强化文明借以开端的伟大原理：任何习俗好于没有习俗。(3,29)

习俗作为本能塑造的系统起作用。同样的本能可以在某些习俗的压力下被体验为懦弱的令人难堪的情感，或者发展为愉

快的谦卑的情感(3,45),比如基督教的道德劝说人们关心这个本能。本能自身起先没有任何道德特性。它然后生长为他的第二天性(3,45)。像古代希腊那样的一种好斗的文化,它对嫉妒的评价,不同于那些重视平等的文化。对希腊人来说,让众神具有嫉妒的情感,这不是什么让人讨厌的事,而在古代以色列,愤怒还被视为最强大的生命力的证明,所以,圣者的愤怒是犹太人上帝的一个受偏爱的特点。

在某些文化中,习俗不仅被理解为善恶之别的系统,而且是真实和谬误之别的系统。根据尼采的看法,道德谱系同自我合法化的暴露的或者内含的形而上学紧密相连。不过,在文化比较中,某种形而上学的真理资格不再能够得到维护。那伟大的真理性破碎为显然存在的大量的文化技巧。尼采提醒人们注意,这个通过与陌生文化的接触得来的相对化,在希腊古代已提出了启蒙的理由。希罗多德[①]的民俗学研究为打破神秘地封闭起来的希腊文化圈做出了贡献。在近代首先是蒙田,他使用文化比较的方法,对真理的资格进行某种拆卸。尼采加入了这个行列。他绝无这样的意图,只是因为习俗那内含的形而上学根基不稳,而放弃习俗之原则。因为,道德和习俗始终是必须的。他高度评价道德对于本能的塑造和第二天性的创造的力量,因此能够断言:

> 没有存在于道德假设中的谬误,人类就依然是动物。(2,64;MA)

尼采对于形而上学的和宗教的道德自我合法化的批判,不

---

① Herodot,约前484—前430/前420,希腊历史学家。

想触动本能塑造的事业和第二天性的成就。只是在将来,它应该被更澄明地处理和被引入有意识的管理中。习俗的系统应该从一个热门的、模糊的规划成为一个冷静的、清晰的规划。肯定的是,对有些人来说,在接触这样一种观察方式的气息时,会觉得这过于寒冷(2,61)。不过这不该阻止一个人,去阐明文化自身,并且不害怕触动它的隐秘。在一个为抵挡自我启蒙而自我封闭起来的文化中,内部温度会升高。人们可以称之为家庭温暖。一旦那对于自由和形而上学的无家可归的害怕唤醒惊慌失措的感觉,那么,这个温暖的家会成为沸腾的锅。所以有了尼采的对一个显然越来越陷入大火的时代的更加精神化的人(2,62)的要求,把科学作为灭火的和冷却的工具来运用,面对时代气氛,把它们当作镜子和自我关照(2,62)来使用。

在《人性的,太人性的》中,尼采对这样的自我关照寄予很大希望,不仅仅鉴于个体人。他提到这样的可能性,一个完整的文明,通过识别自我和同古代宗教的命运信仰告别,也许有能力,给自己设立世界的、囊括整个地球的目标。要是人类不该由于这样一个有意识的整体统治让自己走向毁灭,那么,必须找到一种超越一切现存程度的、对文化条件的认识,作为世界目标的科学尺度(2,46)。

尼采在这里接近了马克斯·韦伯以后强调的、在价值决定一方和在对其实施手段的理性认识另一方之间的差异。科学无法作出价值决定;可是,通过对文化的功能网络的解释,科学给行动提供准则,而这些准则允许对手段的合乎目的性作出评判。尼采同样指望科学能给自己提供一种对于文化条件的判断力,借此人们可以判断,那世界的目标是否真的可以实现。涉及那些目标本身,尼采绝对没有同自己悲剧之书阶段的幻觉告别。他的基本原理指涉的一直是人类学的原理,据此人类和历史只

有通过天才的诞生才具有合法性。历史的意义是伟大的个人和伟大的事业中的迷狂的顶峰。

要是科学的观察方式破坏形而上学的真理基础，那么这一方面牵涉到道德；但自然也牵涉到宗教，最后还有艺术。涉及宗教，尼采在《人性的，太人性的》和《朝霞》中，首先把它理解为民间的形而上学——完全以他那个时代的启蒙的宗教批评风格。他尝试着这个简单的论点，宗教服务于麻醉病痛(2,107;MA)，而否则这些病痛无法清除。倘若自然的认识不断进步，事实的因果关系代替幻想的因果关系而被发现，人们比如就不再需要把疾病视为上帝的审判，会以服用合适的药品代替祈祷和献祭品。命运的权力——所有类型宗教幻想的出发点——虽然没有被打破，但受到限制。这损害了教士和悲剧作家(2,107)的权力。一种必要时能治愈的痛苦，失去了它那昏暗的、有深意的激情。

对一种宗教的批评，那仅仅是一种对无法清除的病痛和有魔力的自然控制进行补偿的宗教，很快就能完成。但是，宗教的情感还有让尼采思考的其他方面。在他与此打交道之前，像是为了自我确认，他毫不妥协和不顾情面地坚持那对他有约束力的、启蒙的宗教批评的结果：

> 还从未有过一种宗教，既非间接、又非直接、既不是作为教条、也不是作为比喻地，包含一种真理。(2,110;MA)

人们也不应该让自己受到由科学的认识和有教益的玄思混合而成的、神学家艺术品的迷惑。相反，科学应该受到批判，倘若它让一颗进入其最后景观之黑暗的、宗教的扫帚星向外闪烁

(2,111)。宗教不应该被科学地乔装打扮，而科学不该在它已无法说明理由的地方，宗教般地悄声细语。尼采赞赏的是清楚的关系。但他知道，宗教的情感没有枯竭，尽管其中将被发现的只是谬误。

在宗教的情感中还有什么其他东西可以发现？特别在基督教中，是感觉到自己有罪的准备就绪。这个感觉从何而来，它后面隐藏着什么？要是人把自己看得更黑暗和更凶恶，而事实上情况并非如此(2,121)，这是令人惊讶的。古希腊的宗教没有苛求人有自我感知的这种抹黑行为。恰恰相反。通过众神与人分享德行和罪孽，人人都可以感到自己被减轻了罪责。人类甚至让他们的众神反射他们本质的阴暗面。面对关于负罪感的来源的问题，《人性的，太人性的》一书给出一个回答，尼采曾在他以后的著作里对此多次变化地论述。答案是：基督教原先是那些受压迫和生活困苦的人的宗教，他们不高贵，所以思考自身时也不高贵。这是缺乏自我尊重的宗教。基督教让人全然地沉入他们已经身陷其中的深深的淤泥(2,118)。

这个解释不令人满意，也不让尼采自己满意，因为指出社会的贫困和自我尊重的不足之间的关系，这相当平凡。所以尼采又提出这个想法，也许是罗马晚期文化的疲软，这个文化对负罪感如同对一种魅力或者一种麻醉剂感兴趣，特别在这里能够阐明这种悔悟，然后还有一种神灵的怜悯的光辉。人们在此想享受的，难道是对突变、对皈依的戏剧性的乐趣，是这个感情的放纵(2,118)？罗马帝国无限地扩张自己的版图，囊括了一整块世界地域，其中，关系和人变得越发相似，而那历史的戏剧一直迁移到遥远的边界——在这样的情况下，这内心的皈依戏剧在强度方面不就是一项无法估量的额外收益？早期基督教的激进主义难道不是针对不断蔓延的无聊的一种疗法？要是一个文化变

得衰老，所有的自然感受的领域(2,137;MA)被跑过无数次，那么重要的就是，找到一种生活魅力的新类型。也许基督教是这种新的生活魅力。给被皈依者提供的是由罪孽和拯救组成的灵魂剧。而其他人，此刻面对动物和人的搏斗景象已经变得麻木(2,137)，却在殉教者、禁欲者和柱顶修道者的出场中获得愉悦。

不过，即使以这样的解释，人们也陷在基督教的历史谱系学中不能自拔，而基督教如何在人的感情中得到成功，由此一直到现代也没被理解。为了在此能够继续展开，尼采深入到圣徒、殉教者和禁欲者的心理中，在他们身上，那宗教情感的奇特植物生长得特别茂盛。在这些宗教名家身上显示出，哪种自我升华的巨大权力，哪种宗教情感中的禁欲的能量参与其事。这里谈不上一种卑微的、受压抑的气氛，更谈不上恭顺和谦虚。这些圣徒和禁欲者与自己身上他们以为是卑微的和卑劣的东西作斗争。不过，他们在两边作战：他们是可怜者，又是对此的胜利，是卑微和高贵，又是无能和权力。内心丰富的人生活在一个镜室里。他望入他那上帝图像的明镜，发现他自己的本质如此浑浊，如此地扭曲变形(2,126)。可是，在那最静谧的瞬间他知道，那面明镜不是别的什么东西，只是一个放大了的自我，他在上帝的图像里见到的是他较好的可能性。他可以从这些可能性中提升自己，同时也可以感到蒙受了屈辱。就是这种反射也属于自我分割，由此人不仅是一个道德的、而且正因为如此，也是一个宗教的生灵。宗教的自我分割可以激化为自我牺牲。情况这样发生：

> 人喜欢自身的某些东西，一个思想，一种要求，一件产品，甚于自身的某些另外的东西，于是他分割了自己的本质，把这个部分牺牲给另一个部分。(2,76)

禁欲主义者，圣徒和殉难者以这样的方式庆祝自己的胜利：羞辱自己，然后自己在屈辱中充满骄傲：

> 这个对自身的摧毁，这个对自己天性的讥讽（……）从宗教中创造出这么多东西，其实是一种很高程度的虚荣。耶稣在山上对门徒之教训的全部道义隶属于此：人在此有一种真实的快感，通过过分的要求强暴自己，然后在自己的灵魂中把暴君般提出要求的这个某些东西尊奉为神。在每种禁欲的道义中，人把自己的一部分当作上帝崇拜，为此又必须对其余的部分进行魔鬼化。（2，131）

宗教的人在其伟大的瞬间想得到的东西，也是艺术家想得到的：巨大的感情冲动。两者都异常放肆，想触动那可怕的事物（2，123），即使他们由此会感觉到被毁灭。这个类型的衰亡对他们来说是世界的迷狂的顶峰（7，200）。因为这个对可怕的事物的献身是宗教和艺术的一个共同的顽念，尼采在《人性的，太人性的》中，接着《宗教的生活》写下《来自艺术家和作家的灵魂》这一章。

宗教情感和艺术中巨大的情感冲动，不容置疑是某种不同寻常的事，是一种强度，一种紧张度，同时是无拘无束，也是创造力的一种激发，成功的一种亢奋，力量的一种涌入和涌出，一种升华的状态，可是——这是尼采那冷静的反命题——其中没有较高的真理。人们不应该像宗教的和艺术的禁欲主义者们理解自身那样，去理解这升华的宗教和艺术的状态：他们视自己为隐藏着的伟大真理的媒介。

不过，直到他的瓦格纳文章，年轻的尼采还是把艺术视为较

高级的认识。在《人性的，太人性的》一书中，在关于艺术的思想里，尼采的意思变得特别清楚。在前言中，他称自己对启蒙的试验是一种倒退地亵渎神庙的行动和展望(2,16;MA)。直到70年代中期，尼采总是称艺术为真正形而上学的活动(1,17;GT)，而现在他带着一种强行的清醒和不信的意志进入它的殿堂。他仔细倾听它的热情，心怀疑虑，其中也许隐藏着可怕的思维，模糊的感情，所有类型的弱点和神秘。这样清醒的治疗为的是什么？在《人性的，太人性的》的前言里，尼采给出一个回答。他想排除这样的危险：

> 精神在自己的路途中迷失方向，坠入情网，迷醉地在某个角落留坐。(2,18)

一个人怀疑起自己的激情，并且像一名昔日的酒鬼，面对可能的诱惑，捍卫自己那还不怎么坚定的清醒状态，这样的一名信徒怎么看艺术？

尼采在他的悲剧之书中写道：

> 科学的问题无法在科学的土地上被认识(1,13;GT)。[他想]以艺术家的眼光看科学，用生活的眼光看艺术。(1,14)

而现在尼采让艺术成为他的问题，而对科学有效的，也同样对艺术有效：科学的问题无法在科学的土地上被认识，同在科学的问题上一样，在这种情况里人们不得不选取另一个视角：人们得从艺术那使人迷醉的魔圈中走出，只有这样才能避免成为艺术那自我迷惑的牺牲品。

艺术家造型和创作，他创造出一个新的事实性。科学家认识这个事实性。艺术家同形象打交道，科学家同真理。以艺术家的眼光，尼采在科学那里发现了更是受到排挤的、未被承认的虚构主义。科学要真理，但是科学中想象力也起作用，比科学承认的要多。科学可能找到真理，可是，它也发明真理。而艺术坦率地说依赖想象力，它创造出一个幻想的世界，它编织着那件美丽的外套，然后把它披到事实性上；它同现象的假象打交道。科学要求揭开纱巾，艺术喜欢纱巾。因为艺术同发明亲密无间，什么也就瞒不住它，就是在科学中也隐藏着多少发明和造型冲动。可是，科学不愿正视这点。尼采称这个从艺术的视角出发显示出的问题，为科学的问题。

一旦反过来，从科学的视角出发检视艺术，那么艺术的问题在哪里？它在其真理的要求中。通常，这种要求在艺术中不被承认，就像在科学中那虚构主义不被承认一样。艺术在其假象中隐藏着它那含蓄的真理要求，而科学在真理要求中隐藏着它那含蓄的虚构主义。尼采对艺术发动攻击，因为它要求真理的权利，可又无法给出真理。尼采毫不留情地宣称：

> [用艺术]我们无法触动“世界自身的本质”。(2，30；MA)

艺术家的预感能够起到激起热情的、鼓动人心的和深思熟虑的作用——可它们只是表象，别无其他。它们形成气氛，但它们不需要因此而准确。

尼采足够认识自己的顽念，能够估计幻灭的规模。一种历史久远的形而上学的习惯试图抵制幻灭。这个酷爱秘密的形而上学的需要，它想认识，是什么东西把世界最紧密地联结在一

起。这个形而上学的冲动，自从它被驱逐出那严格管理的科学的边界后，在艺术中找到避难所。尽管他还坚强地站在启蒙的自由精神这边，尼采还是以贝多芬的作用进行说明。尼采写道：

> [他的音乐让]长久以来沉默无语的、已被扯断的形而上学的弦发出了一声共鸣(2,145;MA)，[就像人们在贝多芬的第九交响乐中，]觉得自己心怀不朽的梦幻，漂浮在地球之上的一个星空里。

用这样的句子，尼采指涉的是瓦格纳关于贝多芬的文章。不过，他也批评自己关于艺术作为真正形而上学的活动的说法，现在断言，谁要是在艺术里想让形而上学的需求得到满足，谁就没有通过他那知识的特点(2,145)的考验。艺术中的形而上学是窃来的宗教的遗产。一种被形而上学地误解的艺术把非纯粹的思维的薄纱(2,144;MA)遮盖在生活之上。在艺术那里寻找准确的思维和准确的认识，这是徒劳的。艺术的本能相反会阻碍我们进行艰苦和辛劳的认识工作。它们妨碍人类的男性化(2,142)。平心而论，艺术是松弛性的后退。对勤奋和现实性原则的有期限的减负。在艺术中，我们被允许重新是孩子：

> 以前的感受瞬间地再次活跃，心儿为一件平时已被忘却的往事跳动。(2,142)

不过得小心，不要有太多的后退，否则有把人类儿童化的危险。倘若人们过于频繁地要求那有期限的生命的轻松，人们就不会继续为自己状况的一种真正的改善而工作(2,143)。

人们无法更加清楚地反对往常受到尼采推崇的悲剧的意

向,赞同有用性以及实践的勤奋。尼采设计了当下艺术需求的一种社会学的尖刻的草图。谁要求艺术、又想从它那里得到什么?有那么些受过教育的人,他们虽然不再把神香当作芳香,但还是不够自由,不能彻底地放弃宗教的慰藉,之所以看重艺术,因为他们在那里听见渐次匿迹的宗教的回声。有那么些意志不坚定者,他们其实想过另一种生活,但不具备转身的力量,所以在艺术中要求别样的状况;然后是那些自以为是者,他们害怕需要有牺牲精神的工作,而艺术成了他们的懒床;还有出身于富贵人家的聪慧和无所事事的女人,她们要求艺术,因为她们缺少需要负责的事物;医生,商人,官员,那些勤奋地干着他们的活儿的人,但是带着一条心里的蠕虫斜眼望向更崇高的事物。

不过,艺术对这些人意味着什么:

> 它应该时时替他们趋散不快、无聊和不太糟糕的内疚,可能的话,把他们生命和性格的缺陷夸张地重释为世界命运的缺陷。(2,447;MA)

这里不是幸福和健康的泛滥,相反,是对缺失的体验导致艺术。这样的艺术爱好者是那些自身不纯的人。今天,不是自我享受,而是自我厌恶要求艺术,尼采断言。

与观众的自我厌恶相符的,是有些艺术家们那无所顾忌的自我享受。他们有时过分地热爱自己的作品,甚至希望引起一种所有关系的颠覆(2,149;MA),仅仅是为了增强他们作品的可能效果。尼采没有提及任何名字,但显然指的是里查德·瓦格纳。他确实成了政治的革命家——为了他的艺术。

那些围绕着伟大艺术家、并且不时地受到他们滋养的谣言和传说,引发了诸多关于灵感和为人类受难的大肆吹嘘。对尼

采来说，这属于艺术的神秘化。事实上，起作用的灵感要比人们相信的少。所有的伟人是伟大的工作者(2,147)。至于天才的痛苦，这里人们应该小心行事。有些人给人的印象是，似乎他们感兴趣的不仅是人类，而且是人类的命运，他们不仅想创作一部作品，而且想革新整个文化，这时却处处遇到不解和限制，而这才是他们伟大的痛苦。针对有些艺术家这样妄自尊大的自我阐释——当然指的又是里查德·瓦格纳——尼采建议一种健康的不信任态度。尼采宣称，伟大的艺术家会觉得受到侮辱，要是他们吹响他们的哨子，可没人愿意按着他们的哨音跳舞。这对艺术家可能是令人不快的，不过，人们可以称其为悲剧性吗？也许可以，尼采狡黠地让人思考，因为那位觉得自己没受到别人正确认识的艺术家，其痛苦有时真的很大，不过之所以如此，仅仅是因为他的虚荣心，他的嫉妒心这么大(2,147)。

尼采严厉地谴责艺术以及他本人对艺术的酷爱。他也不放过他对音乐的热爱。音乐——对他来讲它是可怕的事物以及世界那狄俄尼索斯的秘密的语言。音乐是他最神圣的东西。正因为如此，亵渎神庙的行为对它也不该畏避。他带着不宽容自身的、勉强的勇气写道：

> 就其本身来说，没有任何音乐是深刻的和富有意义的，它不涉及“意志”和“物自体”。(2,175;MA)

只有受过哲学训练、也许还有被教坏的知识人，才把那所谓的较深刻的重要性放置其中。我们只是臆测那可怕的事物从音乐里发出声音。事实上，从音乐里出声的是象征、听觉习惯、技术、幻影、感情和误解的历史。音乐是空洞的嘈杂声(2,176)，它只有通过儿童的回忆，图像的组合，身体的感觉，才渐渐地获得

意义。它不是直接的感情语言(2,175)。

这些注解以狡黠的表达方式被说出。尼采想击中一切超出自身能力地想显得更多、听上去更多的东西。人们完全可以想象里查德·瓦格纳读到这样句子时的愤怒。柯西玛·瓦格纳简明扼要地证实:“我知道,在此恶毒胜利了”(15,84;Chronik)。

尼采给自己开了清醒的疗法的处方,因为他想阻止这样的情况发生,即作家、音乐家、哲学家和宗教狂热者的被深深激发的感受,把他遮蔽(2,204;MA)。为此人们应该把他们交付给一种科学的精神:

> 它在总体上做让人事更冷静和更有疑虑,尤其是冷却着对最后终极真理的信仰的热流。(2,204)

形而上学、宗教和艺术中那伟大的拯救性感觉的时代,被尼采称作一个热带的时代,而在当前,他看到一种最温和的(2,198)文化气候在形成。他想帮助和加速这样的气候突变。可是他在此感觉并不十分舒服。他知道,冷却自身也带有危险。这种危险处在生命的肤浅化和表面化(2,199)中。

在《人性的,太人性的》中,如我们已经看到的,尼采进行着冷却的实验,不过,就像主角在台上不时地“旁白”,不顾他在舞台前沿说的话,透露出自己的想法那样,尼采也让人觉察到,他的思考是一个过渡。人们能够随同科学的精神走得多远——不陷入荒漠——,这个胆怯的问题几次响起。当然,科学的好奇首先是令人清醒的,使人振奋的和让人获得解放的。可是,我们习惯了的真理将变得毫无乐趣。倘若现在科学带来的乐趣越来越少,但同时:

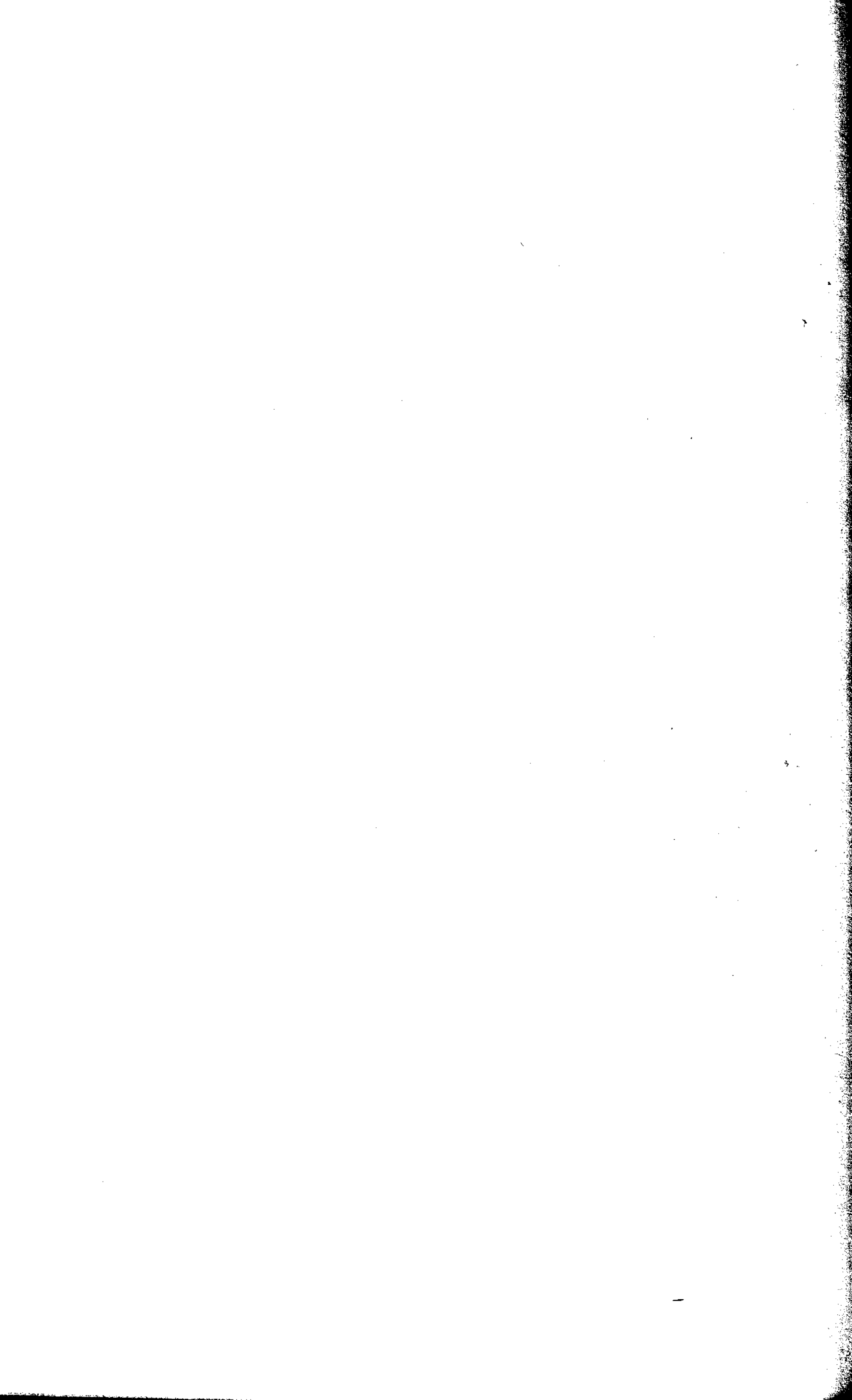
> 通过对慰藉人的形而上学、宗教和艺术的怀疑剥夺我们的欢乐：那么乐趣的那个最伟大的源泉就会枯竭，而人类那几乎整个的人类本性要归功于这个源泉。(2,209)

带着这样的思想，尼采又一次准备好转动舞台：艺术那形而上学的魅力和狄俄尼索斯的、悲剧性的世界感觉几乎重新出现，不过仅仅是“几乎”。尼采没有把转动进行到底，他在一个出人意料的妥协建议处停住。由于其文化技术的周详明智，人们几乎没有预料到尼采会有这样的建议，也许正因为如此人们也很少觉查到这个建议。尼采鼓吹一种文化的两院制。一个较高级的文化似乎应该给人两间脑房：

> 一是为了感受科学，二是为了感受非科学：互相平行，不混乱，可分离，可关闭；这是健康的一种要求。在一个领域里是力量的源泉，在另外的领域中是调节器：幻想，片面性和激情，用来供热，借助认知的科学，来预防一种过度加热的恶性和危险的后果。(2,209)

在尼采的著作中，这两院制的理念不断闪现，然后消失——非常不利于他的哲学。倘若他对它紧握不放，也许他能替自己免除一些疯狂行为。那是他一些关于大政治的幻想和种族政治的权力意志的疯狂行为。

第十章



一

《朝霞》。真理或者爱情？对哲学的怀疑。尼采作为现象学家。对认知的乐趣。内心世界的哥伦布。语言的界限和世界的界线。在锥形岩石边的伟大灵感。

尼采在《人性的，太人性的》中写下：幻想，片面性和激情，用来供热，并且补充说，他不该满足于此：为了自我保存和文化的利益，一个起冷却作用的科学必须加入，否则存在这样的危险，即艺术上有益的独特癖性，会成为过度加热的恶性和危险的后果(2,209)。

在这个模式中，科学被视为平衡的一种力量。个体人的生命是透视性的，被包裹在一个由妄念和无知组成的氛围中。在创造性的生命进程中这样的局限性当然是不可或缺的。艺术家们对此知道得很清楚。在他们身上，狂热和顽念是动力。不过，他们也知道，只有冷静的估计，反思的形式意志，建构的知性，才能让激情那灼热的材料锻炼为成功的形态。对艺术是这样，但对文化也同样。那有活力的、带有狂热的自以为是的生命进程，必须在科学的媒介中得到冷却。尼采在来自 1877 年的一篇手

稿中写道：

> 科学的方法免除世界的伟大激情的负担，它们显示，让自己了解感觉的这样一个高峰，是多么地毫无理由。(8,428)

科学虽然也受到视角的限制，但它们能让自己超越其上：它们扩展自己的视野，让整体中自身立场的一种相对化变得可能。之所以这样，是因为科学更接近绝对真理。相反的是带着自己有活力的片面性的激情。这种激情绝对地投入，不允许任何保留。可是，科学是方法上的距离，所以它让知识的相对性意识保持清醒状态。激情要的是整体，但是科学，如尼采所理解的科学，教导谦虚：我们能够领会个别，但永远不能领会整体。不过尽管如此，对整体认识的狂热的渴望保持着。放弃对伟大真理的激情，这相当困难。对本真的兴趣会停止，倘若它提供的乐趣越来越少(2,209;MA)。

即使冷却激情是科学的功绩，它也不该在此走得太远。因为社会不仅仅受到无节制的激情的威胁，它也可能在科学的冷却系统中麻木。尼采勾画了他的两院制，作为辅助手段，来应对一方面是放纵的活力论、另一方面是悲观主义的麻木状态的双重危险。要是较新的真理变得无聊，祛魅的魅力由于适应而消失，那么这样一种悲观主义会造成威胁。所以，要是激情通过科学得到抑制，这是不够的。相反，人们必须也有这样一种敏锐的感觉，什么时候针对知识来捍卫生命的固执是必要的。要是尼采期待一种较高级的文化，它似乎应该给予人类两间脑房，一是为了感受科学，二是为了感受非科学(2,209;MA)，那么他是在鼓吹一种生活的艺术，这种艺术意识到这样的事实，即浑然一体

的生命不复存在；生命世界由许多世界组成，因为科学和非科学的这两个世界继续地在分散自己，把自己划分到一些科学的门类和不同的文化领域中，比如宗教，政治，艺术，道德。但哲学归属哪里，这依旧不明确：它是科学，抑或更是生命那创造性的和艺术的表达形式？

在《人性的，太人性的》和《朝霞》时期，尼采更倾向于把传统哲学理解为想象力的有教益的事业，而不是把它当作严格的知识的一种形式。现在事情有了改变。自身的思维努力应该成为一个精确性的流派，当然不是在实证主义的意义上，而是作为对可想象的和可生活的之间的关系的反思。这时他超越了知识的领地，开始同生灵的固执打交道。针对自我透明性的苛求，他捍卫这个生灵。试图阻止知识的意志以错误的方式攫取权力的，是哲学的思考。尼采的哲学思维成了科学的自我反思，不仅仅作为对方法的知觉，而且也作为对知识和生命世界之关系的反思。这样的一种思维是谦虚的同时又是不谦虚的。说它是谦虚的，因为它让人想起知识那原则上的局限性和相对性。说它是不谦虚的，因为它针对科学理性的未被制动的固有逻辑，让生命的智慧插手其间。认识有其自身的动力：尽管它应该对激情进行冷却，可是它自己也可能成为新的激情：

> 这种激情不会被任何牺牲吓退，从根本上来说，除了它自身的消亡，它什么也不怕。(3,264;M)

认识的这个激情会带来痛苦，比如它能摧毁友谊和一个熟悉的生活圈。认识的伦理要求牺牲。倘若人们愿意取得认识，牺牲就是值得的。不过，为此人们得到什么？

在写作《朝霞》时，尼采想到的就是这个问题。当时，1880

年夏在马林巴德的一次疗养时，他痛苦地回忆起同瓦格纳那破裂的友谊。他曾经如此地尊敬他和爱他，他自己可能同样感觉得到了爱和尊敬。那曾经是这样的一种亲密无间，一种让他变得有创造性的友谊。这一切为什么要破裂？1880 年 8 月 20 日，他从卡尔斯巴德给彼得·加斯特写信。经过每次都梦见瓦格纳的几个夜晚后，他这么写道：

> 即使在有些地方反对他（瓦格纳）是有道理的，这又有何益！这失去了的好感似乎由此可以从记忆中抹去！（B6，36）

反对瓦格纳是有道理的。如我们所知，这对他意味着，在对瓦格纳艺术形而上学的批评、在对其对崇高的表现的批评、以及在对他拯救激情的批评方面，感觉自己是有道理的。不过，这样的有道理能抵消爱的损失吗？

在马林巴德的这个夏天，在与一个可爱的瓦格纳崇拜者的交谈中，他继续回忆起那已逝的友谊时光，对自己哲学之生命价值的怀疑悄悄地袭上他的心头。这个哲学能补偿他失去的爱吗？应该为了真理而放弃爱吗？仅仅为了一些自己觉得重要的思想，去冒犯一个自己平时尊重的人，这样做聪明吗？人必须坚持自己的立场吗？要是人屈服于差异或者置差异于不顾，这究竟是否总是背叛？信仰自身是否要求坚决地划清界线？对自我维护来说是否存在一种纯洁的律令？尼采对这些问题苦思冥想，在那已被引用的信中写道：

> 现在，在同全然陌生的人作了一个小时令人愉快的交谈后，我的全部哲学开始动摇。以爱为代价，想有

道理，我觉得这愚蠢透了。(B6,37)

真的，在马林巴德的这个夏天之后，尼采的《朝霞》的写作中断。10月20日，他对彼得·加斯特在承认：

> 自从8月的那封信以来(……)我没有再把鹅毛笔蘸入墨水：我的状况是如此地令人厌恶和需要耐心。(B6,40)

冬天，当尼采在热那亚终于恢复精力，找到勇气，继续编织他的思路时，他在《朝霞》一书中，就在高度精神化的人身上那机体的缺陷说道：

> 只要天才附在我们身上，我们就勇敢而且疯狂，对于生命、健康和荣誉都满不在乎；我们振翅飞翔在白日，比雄鹰更加自由(……)但是天才突然离我们而去，深深的胆怯同样突然向我们袭来：我们不再能够理解我们自己，一切我们已经验的东西和没有经验过的东西，都使我们痛苦(……)就像可怜的幼童，害怕一下声响和一个影子。(3,307)

幼童需要保护，他们容易受到伤害，需要关爱。他们还不懂真理的英雄主义。《朝霞》中的这段箴言，处理了这只翅膀瘫软的雄鹰在1880年夏沮丧阶段的内心痛苦。

尼采打起精神：让他怀疑真理价值的，只不过是可怜的幼童。对于这种在需要关爱的薄弱点开始的诱惑，人们必须进行抵抗。要是真理面对爱的权力变得无力，那么人们恰恰必须把

真理的意志转变为一种激情。在这个意义上，尼采在《朝霞》中写下：

> 真理需要权力。——真理自身完全不是什么权力(……)相反它必须把权力拉到自己身边。(3,306)

这里谈的不是国家权力或其他什么政治的或者社会的权力，而是生命的权力。问题是，在与其他动机的力量的游戏和较量中，认识那本能基础是否足够地"强大"，是否有可能把认识和"真理"，至少是事后地，同一个本能基础连结起来，由此让其变得具有生命的强力。自从1880年夏开始，尼采的思维围绕着这个关联，找到了吞食这个概念。这个概念第一次出现在1881年8月的笔记中。那是在他的锡尔斯—玛利亚的锥形岩石旁灵感的出现之后。那时，永恒轮回的思想在他心中萌发。尼采写道：

> 维护作为所有认知之基础的本能——不过我们知道，它们在何处会成为认知的对头；总而言之耐心等待，看知识和真理能在何种范围内互相吞食。(9,495)

1875年左右，尼采领悟到，人们不能没有意图地坚持服务于生命的幻想，要是人们事先看穿它是幻想。当人们思考着进入那自由精神的角色之后，这种自由精神*不希望别的什么东西，而只希望每天丢失任何一个让人放心的信仰*(B 5，185；22. September 1876)，那么对他来说就不再存在"被禁止的"、为了生命的缘故不允许说出的真理。这种认识的英雄气概让他拒绝这样一种有关真理的饮食规定。但是，不仅仅这个较新的认识的英雄气概够不到自身的深处，而且一种变得越来越清楚的意

识，即人对自身是陌生的，也够不到自身的深处。在这样一种无知的状态下，人该如何知道、又如何估计，自己靠什么来源生活，又能够对生命指望什么。合乎生命性的理由宣称，它了解生命和知道什么是生命所需和什么能帮助生命。但情况其实并非如此：

> 我们花九牛二虎之力了解到，外在的事物并不是它们显现给我们看的那样，——现在好吧！内在世界的情况同样如此！（3，109；M）

1880/81年冬，尼采在热那亚结束了他的《朝霞》，哥伦布也就到了家。尼采把自己对人类内在世界之未知领域的探索，比作他的发现之旅。哥伦布有他的船和定位艺术，尼采有他机敏的语言。不过，对这片可怕的内在大陆来说，它还不够机敏。语言的界线是事实性的界线。我们所具备的词语，只针对肉体和灵魂变化过程的最高级和极端的状况。不过，要是我们缺少语言，我们就不再仔细观察，那么对意识来说，此在的帝国就停止在词语的帝国结束的地方。愤怒，仇恨，爱情，同情，欲望，认识，欢乐，痛苦——它们都是那内在状态的最高级。它们可以用语言把握，所以在文化之网中具备可见度和随和性：

> [而]那些较温和的、中间的、根本是永远游戏着的较低级的状态我们无法抓住，但它们恰恰纺着我们性格和命运的纱线。（3，107；M）

在这里，我们必须远离弗洛依德那作为某种地下层的无意识的建筑学。尼采不是以这样的图像思考。尼采谈及那些无法

指称的和无法把握的（也许还有不可理解的）事物时，他的思考更是音乐的：就像音调，它们共鸣着，听不见自己的声音，但还是给予那可闻的音调以不可混淆的色调。尼采知道，他对无意识的冲动的暗示——这些冲动中只有一个消失着的很小的部分进入意识——暂时只是提出了一个巨大的工作方案。尼采没有这样称呼它，但事实上这牵涉到一个现象学的方案。尼采想通过提升的注意力和一种柔韧的语言的帮助，让那共同作用的、共同振颤的冲动和表象的混杂，如同在一个放大镜下那样变得清晰可见。也就是说，牵涉到的不是解释和构思，而是形象化和直观。当然，他的考虑的前提是假设，这个无意识的东西原则上完全具有意识能力。

对尼采来说，心理学，感知和意识组成一个连续统，而注意力是一条可移动的光柱，它照亮生命那变换着的部分，移入可见的和可以想象的领地。光柱移动着，让这里的什么变得清晰可见，又让那里的什么重新沉入无意识的黑夜。不过，这个黑夜不是不在场，而仅仅是重新退入难以觉察、退入无法觉察的作用者的在场。

这个方案是现象学的，因为其原理是：只有显现的，才能被认识；所以重要的是，增强注意力（还有语言），以便尽可能的有许多事物能够显现。已经给予意识的一切东西，是现象，而意识研究以严格的内省方式，观察意识现象的内在秩序。它不说明，不解释，而尝试描写，现象自身是什么和表现什么。这个对意识过程自身的关注，一下子让本质和显现的二元论消失，或者更准确的说：我们发现，进行这样的区分，非常简单地属于对这个意识的解剖行动。意识自身以一种独特的方式意识到，什么东西在感知中从它那里逃脱。因为现象是进入意识的一切，所以，即使那不可见性也是意识的一个现象。本质不是隐藏在显现后面

的东西，它自己就是显现，只要我这么想或者只要我想，它从我这里逃脱。即使是康德的“物自体”，一个尼采在此期间喜欢嘲弄的、针对那全然是不显现之物的非概念，也还一直是一种作为某种虚构之物的显现。

尼采完全没有这样的打算，去重新激活对外部世界之实在性的假装的、唯我论的怀疑。相反：他把内在世界理解为一种类型的内在的外部世界，它也作为显现给予了我们，带着这样的后果，这可怕的事物不仅处在那里的外面，而且也处在这儿的里面。但意识自身既不在里面，也不在外面，而在中间。它每次都在存在那里，意识是它的一部分。倘若某棵树的一种意识在那里外面，那么它就在“那里外面”。倘若那是一种疼痛、一种愿望的意识，那么它在那儿里面，在那疼痛和愿望活动的地方。尼采想提升清醒度和注意力，途径是通过这个洞见的引导，即：

> 我们全部所谓的意识都是对于一个未知的、也许是不可知的、而只能为我们感觉到的文本的或多或少是想象的评注。(3,113;M)

什么是意识？它不是空洞的镜子。它不是空无一物、还得装满的容器。意识装满了存在，意识是存在的一部分。意识是对自身有意识的存在。所以它不是这整个存在，可它也并不比存在少。它同它不可分离，可每次入睡时，它都无意识地获知从有意识的存在到存在的那个过渡的神秘。意识认识这些通向可怕事物的印记。它不用“客体”去填满它的空虚，而总是有所指向。它自身是这个指向，它是这个指向的自身。意识没有“里面”，而是它自身的“外面”。要是有人能足够深入地研究意识，他会立刻发现，自己重新身处事物之外，被生硬地抛出。尼采描

述了意识的行动,似乎它从饥饿中醒来(3,112;M)。尼采以自己的意识分析替现象学家们做了先期的准备工作。而现象学家们在这个关联中谈论的是"意象"或者"意识的意象性结构"。

不同种类的意向与不同种类的意识过程相符。想借助有距离的意向把握什么,这只是意向性意识的一个可能的形式。除了这个意向,人们经常错误地把这整个意识生活与这个意向等同起来,还有其他的意向;比如针对某事的形式。此时采取的不是这样的态度,即一个客体起先似乎被"中立"地领会,然后却在一个附加的行动中被"打算"、"害怕"、"喜爱"、"渴求"和"评判"。意愿,评判和喜爱,它们各自有其完全是自己的对象关系,而"对象"在这样的行动中也各自完全不同地被给出。同样的"对象"对意识来说是另外的一个,根据情况的不同,看我是在好奇、希望和害怕中,还是在实际的或理论的意图中领会它。尼采是这方面的一个大师,能对特殊的音调、颜色和涉世经验的情绪作出细腻的区分。因为他显然把自身的痛苦视为对其哲思的挑战,我们在他那里也发现令人印象尤深的、对以疼痛为条件的涉世经验的描述。用现象学的话来说,这是对一种意向性世界构造的典范式分析。因为,尼采要的不是简单的表现和自我表达;相反,他把自身的经验作为范例,以研讨这个问题:这个世界,它给自己创造了一种承受痛苦的意识,它究竟是何种类型:

受重病折磨者以一种可怕的冷漠向外部事物观看;那儿有些卑贱骗人的把戏,一旦健康人睁眼望去,事物通常就会在这些把戏中漂浮,而这一切的把戏在他的眼前却消失不见;对了,他自己也躺在自身前面,没有毛发和色彩。假如,在此之前他一直生活在某种危险的幻想世界:那么,这种通过痛苦带来的彻底清

> 醒，就是把他解救出来的手段，而且也许是唯一的手段。（……）那想对抗痛苦的理智，其巨大的紧张度使他现在看到的一切，都闪烁在一种新的光线中：而一切新的照明所给出的那种无法描述的刺激，往往足够强大，能抗拒任何对于自杀的诱惑（……）他轻蔑地想着那舒适而温暖的迷雾世界，那个健康人无忧无虑地徜徉其间的世界。（3,105;M）

这无疑是尼采的伟大功绩。他展现出，我们的意识事实上是如何细致微妙和形式多样地工作，那些意识想借此让自己的工作成为"意识"的构思，又是多么地原始简陋和粗野愚笨。让一个主观的内在空间和一个客观的外部空间互相对峙，然后去问，这人为地被分开的东西如何才能结合在一起，世界如何进入主体，就像主体进入世界那样，这样的模式是司空见惯的。但尼采展示出，我们的感知和思维的运作方式同我们一般设想的不一样；这里牵涉到的是，在一个完全由出神的行动组成的湍流中的、那非连续性的澄明。一种二次的反思，即对意识的意识，才把世界分割为这里一个我的主体，那儿一个客体世界。不过，意识很少觉察到的、连续性的生命进程，持续不断地掩饰着这条界线。尼采的哲学是一次尝试，打开意识，让它看到那些我们已经全身心地被牵扯期间的微妙的、破除界线的经验。尼采的描述撞开了一扇门，确实如他所料，一片茫无涯际的田野展现在我们眼前：意识的和被意识到的存在的世界。它具有如此这般的多样性和自发性，使得对它富有创造性的描述必定会陷于矛盾，成为一个科学的、倾向于系统性和规律认识的规划。尼采的著作就这样——倘若我们顾及数量巨大的遗著——最终本身成了他自己决心对此进行描述的、那种意识流的表达。尼采想从某个

点出发进入系统。尽管他是个如此带有激情的单元论者。对他来说，世界纯然地由细节组成，而他本人也感到自己是众多其他细节中的一个细节。同样，对他来讲，事实上没有历史，只有瞬间和事件。所以，一个清醒的意识永远不会终止和结束。每个综合会重新解体为细节。这个可怕的事物就是：只有细节，它们是一切，但不是整体。任何一个整体对细节的丰富性来说都太少。但是，整体和综合的意志，不是哲学的建筑意志那单纯的奇想。尼采越深地望入认知那本能的基底，他就越清楚地觉察到这点。

他不断地回溯他早期论文《真理和谎言之非道德论》中那些天才的直觉。他在那里揭示了对认识的一种粗糙化、削减和简单化的实际生活的要求。看透自身的认知发觉，它首先是构造的、构造世界的，无论如何不能把自己理解和误解为映象。认知更是生成而不是效仿。现在，尼采比《真理和谎言之非道德论》文章时代更有力和更细致地追踪这个思想，首先把它不仅同外部的、而且也同内在世界的现象联系起来。一直到生命的结束，尼采不会放弃这篇文章。还在 1888 年冬，精神崩溃前的一年，尼采这样记录：

> 我也紧紧抓住内在世界的现象论：一切我们所意识到的东西，被不断地整理好，简单化，格式化和阐明。(13,53)

现象论意味着：即使这内在的世界，我们也不在意识和存在之统一的意义上“拥有”。进入意识的显现，它总是关于某种事物的一个显现。不过，这个某种事物同显现不一致，即使这牵涉到“内在的”经验的显现。这个在自我感知的内在舞台上显现的

自我，是自我存在那伟大游戏中的一个角色。而这个自我存在自身，它永远不会现身，但让所有的显现变得可能。

尼采的思考朝着这点发展。哲学的传统如此表达：individuum est ineffabile，个体性无法言说。个体性并不是因此而无法言说，因为隐藏着这么多的秘密，因为那是有活力的丰富和过量，一种内在的、人们无法用零钱挥霍掉的财富。也许真的存在着这样的秘密和财富。不过这里指的不是这个。相反，它事关结构问题，即自身存在的一种意识，依然留存为不同存在融合在一起的意识。绝对没有存在和意识的一致点——不过总还是有一种注意到自身的自我意识如此地接近它，导致这个意识能够替自己想象和希望这样一种一致性，更清楚地说：更多地希望而不是想象。正是从这样的经验里产生出上帝的推测，它们瞄准着那个点：在那里，整体以其无法言说的丰富性进入静止状态，存在和意识以其难以捉摸的明亮度成为一致。

无疑这是脑袋和心脏的*放荡不羁的行为*，可它们是可以原谅的，因为脑袋和心脏为什么不能尝试一番，凭借自己的力量去击中那个一致点，那个“为自身”，即使意识此刻还是不停地绕着自己的轴心打转？*自由精神的存在*，不是为了禁止*放荡不羁*。尼采不想陷入这样的怀疑。对放荡不羁、节庆和纵酒宴乐的疯狂他没什么可反对的，即使思维也庆祝自己的关系。要是他有力地坚持存在和意识之间的差异，那不是为了一种清醒的启蒙的缘故，而是为了维护存在那秘密的特性。“个体性无法言说”的原则对他意味着：也在个体性的细节中去发现那个可怕的事物。不过，谁会喜欢这个可怕的事物？人们更多地会躲开它，进入熟悉和可靠的领域。不过事实情况是，*最大多数的人*没什么要紧事干，就去寻找一种*自我的幻象*，面对本真的自我的可怕性，它能起保护作用。在哪里能找到这个幻象？在别人那里。

去了解别人确定的关于我的事，或者我所相信他们已经确定的事，还有我自己做的事，以便在外面那里，或者在我自己面前，制作某一张有关的图像——这些印象和行为产生某些关系，在这些关系中，一个人总是在别人的头脑中，而这个头脑又在其他人的头脑里(3,93;M)藏着。

这个事实性究竟怎么是事实的？在这个幻象的奇妙世界里，一切都是事实的，但这是集体性的自我回避那释放了的强力的事实性。尼采这里不是针对文化批评而言。自我回避的戏剧首先属于人类学，然后才属于文化史。鉴于个人的不可言说性，以后马丁·海德格尔[1]这样表述了关于结构上自我回避的思想："人人是别人而无人是其本身"(Heidegger 128)。本身的个体性就像一块灼热的灶板，它把每滴水珠在它弹起之前化为蒸汽。在那个体性的灼热的单一性上空化为蒸汽的，是那关于"人"和"人类"的普通的或者崇高的概念——全然是虚构，不过足够强大，能在社会生活的舞台上安排演出。人人被缠绕到这个普遍的事实性中，可是没有语言说自己的事实性。他行动着但不明白，什么在他身上行动。他嘴里说着话，可心里沉默着。人的群体的关系在理性上是可以接近的。我们能够理解点与点之间的联系，可是无法理解，这单个的点本身是什么。这个和那个是如何联系在一起的，这可以理解，但深不可测的是，那是什么。我们把关系的全体，理解为关于一件事或一个人的本质的介绍。不过，个体性无法言说，这意味着：得注意个体的深不可测。这儿，在不会消失其联系中的个体身上，有着真正的秘密。而自从柏拉图时代以来，每种类型的神秘主义的特点都是，它会把独特的个体性的这个非理性的感觉，转移到其他的联系和其

① Martin Heidegger，1889—1976，德国哲学家。

他的领域上。这些其他的领域是:抽象的总体概念,民族灵魂,国家,阶级,客观精神,历史的规律和上帝等。所有这些都是伟大的真理的和妄念的图像——即使海德格尔的"人们"在这里也负有责任——。在这些图像中,人们逃避着自身的不可言说性,想消失,以摆脱自身。

《朝霞》一书探究了人的这个未知领域,在此尼采每次都开始于不同的出发点:那是从我到自身,从我到你、到我们和到你们的曲曲弯弯、迷宫般的道路。一个现象学研究的巨大领域在他眼前开启。涉及个体性和自我回避的不可言说的观点,尼采为此在《快乐的科学》——这本著作计划是《朝霞》的续篇——中找到了给人印象最深刻的表述方式。箴言 354 号以极紧张的速度和没有先例的浓缩度展开了一个想法。它的内容如此丰富,足以让人写出多本书。意识的问题,尼采说,会出现在我们面前,一旦我们开始领会,在缺少意识的情况下,大多生命过程怎样完成。对植物的、动物的和生理的过程来说,这完全是不言而喻的。不过意愿的、回忆的、甚至思维的"精神"行为,同样可以没有伴随着的反射和自我指涉完成,它们不需要进入意识,以便能实现它们的执行计划。甚至意识不需要进入意识。它的自我加倍,结构上不是勉强的。简而言之:

> 整个人生,即使它不在镜中仿佛看到自己,也是可能的:正如事实上现在我们的绝大部分生活,没有这种反映也照样进行。(3,590;FW)

倘若意识总体上讲是多余的,那么它还有什么用?尼采的回答是:意识是其间的领域。人类群体是沟通的一个系统,而意识是个体人通过溶入这个沟通结构的一种征服类型。意识其实

只是人与人之间的联系网络(3,591)。在这个联系网络中,语言是沟通的符号。当然还有其他沟通的符号,目光,手势,有形状的事物,一个沟通在里面进行的、完整的象征的宇宙。由此尼采得出结论:

> 意识其实不属于人的个体性实存,更属于人的社会和群体的天性。

借助这个社会化的意识,个体人几乎还不能"理解"自己的特点。意识根本不是为此而存在。这是一个循环现象,不是一个自我理解的媒介,倘若它还是被用于这个目的,那么人们就不该惊讶,要是人们失去和错过自己。这个不可言说,即人是自身,是由这个社会化的语言和意识的网络而产生的。尼采写道,人人有这个经验,即在尝试进行自我理解时,恰恰总是这个非个体自身把他带入意识(3,592)。

通过把上帝那无法言说的绝对的单一性使用到个体人身上,尼采在此又一次(请参见第六章)把自己表现为唯名论者。同往昔的上帝一样,个体人也是不可穷尽的和无法描述的。用唯名论的话来说,他是一个"存在的个体性",一个"这里,那儿,现在"。以前仅属于上帝的"神圣",现在是个体人和个体的具体事实性。就像我们的意识必定遇不到上帝,上帝也遇不到个体。这全部的临近和全部的遥远,是崇高,深不可测和秘密。有着进入两个方向的一种超越。而坚实的土地仅存在于社会化的意识的中间地带。所以人们自己得弄明白——尼采称此为:

> [他的]真正的现象论和透视主义——[这个意识的世界]只是一个表面世界和符号世界,一个一般化

> 的、庸俗化的世界，正因为如此，一切被意识到的东西，都是平乏、浅薄、相当愚蠢、一般化，是符号、群体的标识。(3,593)

不过，人们不该以为，尼采以他的现象论和对意识那沟通特性的提示，想回溯到一种无言的神秘的合一。这对他只能意味着一种浪漫主义的逃避而不是别的什么。我们无法离开我们的语言和意识世界。那个不可言说，它是说出的和被说的世界的一个剪影，而那逃离语言的东西，我们发觉它是语言的幻肢痛。发觉了自己那局限性的语言，变的有扩张性。它扩展自身，想补偿它存在的匮乏，由此变得丰富。尼采写道，在此期间，沟通的力量和技巧的财富得以积聚，晚辈们现在可以恣意挥霍(3,591)。话尽管没有击中要害——因为通过语言和意识永远不可能击中要害——但是这第"二"被沟通的世界以它自己的方式也是丰富的。语言和意识的游戏不可穷尽，即使它们不"真实"，它们还是有力量，在一个二次的行动中让自己变得"真实"。其间的语言和意识世界，它最终也是一个世界，我们在其中生活、编织和存在。

尽管如此，尼采当然得同那早已为人熟悉的困难作斗争：如果想描述那丰富的意识生活，仅仅出于方法论的原因，人们就受到诱惑，让它源出于一个本真的区域，或者让它挂在一个固定的点上。谁像尼采那样想避免自然主义的和心理学的简化，但又想拒绝类似上帝的视角，他就必须寻找这样一个可能，它能允许他，让丰富的意识生活对自己来说变得透明，但不摧毁它；他就必须发展出一种语言，与普通意义的通用硬币相较，它能表达更多的东西；他也必须离开社会化沟通的中间地带。一个人倘若有这样的能力，就能成为诗人。自从柏拉图时代以来，诗歌是哲

学家们的秘密的或者可怕的预感和尝试。

就尼采的才华来说，这种同诗歌的亲属关系的感觉特别突出。尼采身上的现象学家问，我心里究竟感觉如何和有何种奢望。尼采身上的诗人则动手，把这些中间音，细微差别和精细之处诉诸语言。由此产生了奇妙的文字，比如以下出自《朝霞》的段落：

> 带着其全部的曲径弯道，这整个的哲学意欲何往？它仿佛把一种持久而强烈的本能带入理性，那是对于和煦的阳光，清新自由的空气，南方的植物，大海的气息，不断变化的肉食、鸡蛋和水果，饮用的热水，整日静谧的漫游，简短的谈话，少量和小心的阅读，离群索居，清洁、简朴和几乎是军人般的习惯的本能，总之，是对于一切恰好最适合我的口味和我最容易获得的事物的本能。这个哲学难道还能比这做得更多？一种哲学，从根本上说来难道是个人的一种养身本能？一种穿越我头脑里的曲径弯道，寻找适合我的空气、我的海拔、我的气候和我的健康类型的本能？与我的相比，存在着哲学的诸多其他的、诸多肯定也更高的突出点，而不仅仅是那些较阴暗的和苛求较多的，——也许从总体上讲，它们也只是这类个人本能的智力的曲径弯道？(3,323f.；M)

这里的本能这一表达，在很大程度上容易招人误解，因为它马上让人联想到粗野和生理的基本本能。这绝对不是尼采的着眼点。他描述的是微妙的冲动的一种有高度区别的网络。这里，官能的和精神的东西互相渗透，是最微妙的事件的一种麋

集，而在这些事件的背景上，即使那“深刻”的思想也只不过是表层。这里不存在化简，而是就哲学的思想活动展现出，全部感官如何参与其事。思想是由肉体和生命组成的一项共同事业，这说来容易。可尼采尝试着，真正地追寻这些过程的踪迹，并且尽可能地把它们提升到语言和意识中。这样一种尝试只有这样才能成功，倘若语言仿佛伸出四肢，变得自由，灵活和有弹性；倘若它也许甚至能张开双翅，以便腾身飞越人类那广袤的田野，目光锐利，但不是窥视着某个猎物。在《人性的，太人性的》中，尼采把这样的认识形式称为*自由的，无所畏惧的翱翔*(2,55;MA)。

参与期间的还有爱的认真。爱不以对领会的把握，摧毁它认出的事物，而是任其自然。人们不应该受到迷惑，以为在尼采那里也有相反的思考，即对于认识，爱是一名糟糕的顾问。在《快乐的科学》中他写道：

> “包着一层皮的人”对所有热恋着的人来说是一种厌恶和不可思议，是一种对上帝和爱情的亵渎。(3,423)

爱情有时闭上眼睛，它不愿解剖，它想让事情和人顺其自然，并且在其生命力中理解它们；而爱上生命的认识的意志，它们也许是自然规律和力学，解剖学和心理学，是一次对有生命力者的令人憎恶的进攻。尼采说，人们必须经历这样无情的认识。一种极端的思维也必须同死亡同流合污。为什么？因为来源于伟大感情的认识，不允许始终是唯一的认识。人们必须让自己冷静，丢弃幻觉。不过，不是为了固守在冰冷和无生气的地带，而是为了穿越它们，为了新的再生而变得成熟。忍受冬天，因为这样人们能为自己赢得春季。人们不应该害怕黑夜，因为，要是

我们承受它，它就会给我们送来一道不容混淆的晨曦之光。在《人性的，太人性的》一书中，尼采用一篇关于哲学的漫游者和他同夜晚、同即将来到的早晨之关系的吟颂结束了第一部分。对这样一个人来说，他在箴言 638 号中这么写道：

> 凶恶的夜晚即将来临。那时他疲惫不堪，发现给他提供休憩的城门紧闭。[这可太糟了，]因为荒漠一直蔓延到大门口，[而夜幕降临，]就像荒漠上降下第二片荒漠。[不过他挺住了，这样的话，他才可能迎来一个充满欢乐的早晨，]他在天光的破晓中已经见到缪斯的崇拜者趁着群山的弥漫雾气，翩翩起舞，擦身而过；然后，他带着上午的宁静心绪，悄然在树下溜达，而从树冠和浓叶中，有纯然美妙和明亮的东西朝他抛下。所有那些都是自由精神的赠品，它们以群山，森林和孤寂为家，和他一样，以它们那时而欢乐、时而沉思的方式，是漫游者和哲学家。(2,363)

这个漫游的哲学家——从清晨的秘密中诞生——就是成为现象论者的尼采。他的现象学是破晓和上午的哲学。

这个对意识世界的现象学的关注，需要一个与日常生活的要求和纠葛对抗的立场，因为在日常生活中，我们过于强烈地被牵扯到责任和习惯、小心翼翼的考虑和机会主义中，就缺乏足够的平常心，不能对世界任其自然；我们不给世界提供舞台，让它能显现，能成为主显节，丰富多彩又神秘莫测，让它能这样地同我们邂逅，以便让我们同它结下友谊。为了让这一切成为可能，我们还不能过于适应生活和固定我们的生活。我们需要一个允许意识留意自身的回旋余地，但不在一个孤狂症的意义上，而是

让这对世界的开放能够体验自身。这样一种对世界是如何“给予”我们的方式的关注,意味着同自然的世界立场的一种决裂。这是毫无疑问的。这是人们每天早晨醒来时会经历的一种决裂。

在过渡的这样一个时刻,存在着重新观察世界的机会。为了重新来到世界,需要夜晚那暂时的世界缺席。日常的和哲学的都是这样。黎明的苏醒的图像也许过于欢快。里面还没有包含痛苦,而这种痛苦可能处在决裂和暂时的世界缺失中。不过,就尼采看来,这种决裂的痛苦会因发现一个完整和丰富多彩的内在实体而得到补偿:在这个实体论那里,有着作用者和事实性那无穷无尽的多样分层的王国。记忆、恐惧、渴求、希望和思维的对象,同样还有众多“事实性”,它们淹没了干净的主客体分离。尼采沉湎于大河、浩淼的汪洋以及朝着新的海岸的进发的图像中。这第二个哥伦布,他觉得自己就是他,希望自己能越过热那亚的岸边,进入汪洋。我们精神的空中航行者!(3,331)《朝霞》最后一篇箴言就这么开头。

1880/81 年冬在热那亚,尼采结束了《朝霞》的写作。年初他是以修改印刷稿度过的。他建议他的老朋友格斯多夫在突尼斯过上一两年。尼采同他曾暂时决裂过,因为尼采反对他的结婚打算。吸引尼采的是阳光,巨大的荒漠和干燥的气候。从根本上来说,他再次渴望一个崭新的开始。这个现象论者想从远处,学着重新观察他那古老的欧洲:

> 我想在穆斯林男人中间舒服地过上一阵子,在那个现在他们的信仰最坚实的地方:也许这样我对于一切欧洲事物的判断和目光能变得敏锐。(B 6,68;13. März 1881)

格斯多夫犹豫着。因为那里爆发了战争，尼采放弃了去突尼斯的旅行。现在他梦想着墨西哥高原。为什么要留在欧洲？这部著作会让人在此记住他。尼采知道，他的时代以后会来到。尽管疾病缠身，只要看一下自己 1881 年初夏最新出版的著作，他就情绪高昂。他把手稿寄给他的出版商恩斯特·施迈茨内尔（Ernst Schmeitzner）时这样作注：

> 这本书是人们可以称为“决定性的步伐”的书——更是一种命运而不是一本书。（B 6，66；Februar 1881）

对在巴塞尔的朋友弗朗茨·欧文贝克他写道：*这是一本也许会与我名字挂钩的书*（B，6，71；18. März 1881）。面对母亲和妹妹他说得更加直接，尽管语带讥讽和断断续续。他把刚刚印出的书寄给她们，这样解说：

> 这东西看上去就是这样，它会让我们那不太美的名字变得不朽。（B8，11. Juni 1881）

从家人的反应来看，他发觉别人还没有完全明白这是怎么回事。对母亲来说，儿子只是一个失败的教授，病魔缠身，不停顿地到处游荡，至今还找不到妻子，还得给他邮寄袜子和香肠。尼采觉察到这点，所以他现在可是一本正经地给母亲和妹妹写道：

> 鉴于要完成的大量的工作，我的神经系统非常出色（……）感谢它，我创作出这样一本书，它属于有史以来人类的头脑和心智里曾产生出的最大胆、最卓越和

最审慎的书。(B6,102f.;9. Juli 1881)

仅仅过了两个月,他对《朝霞》的评价就有了戏剧性的转变。他对保尔·瑞写道:

> 这同一年,那让那本著作问世的一年,也应该让另一本书问世,在这本书中,想到关联和金色的链条,可以忘记我那可怜和零碎的哲学!(B6,124; Ende August 1881)

《朝霞》刚才还是一部不朽的著作,现在成了可怜和零碎的哲学?一定是发生了什么事,才让他对自己作品的评价产生如此剧烈的变化。

1881年7月初以来,尼采在锡尔斯—玛利亚,在上恩加丁。这是他在那里的第一次停留。在那里发生了这件事。在一次绕着锡尔法普拉纳湖散步的时候,他有了那次灵感的经历。以后他在《瞧,这个人》的《扎拉图斯特拉》一章中,把这当作一次欧洲的经历描写:

> 19世纪末,有谁清楚地知道,强大的时代的诗人们曾是如何描述灵感的?假如没有,我愿意做一番描述。——其实,假如一个人还带有哪怕一点儿迷信残余,他就几乎无法拒绝这种表象,以为人只是化身,只是喉舌,只是超强力的媒介。启示这个概念,在这个意义上根本地描述了事实状况:即某种事物以无法形容的可信性和高雅性突然变得可见,可闻,即某种事物能最深刻地震撼和降服一个人。人们听见,但不寻找;人

> 们拿取，而不询问谁在那里施予；一个思想犹如一道闪电亮起，带有必然性，以毫不迟疑的形式，——我未曾有过选择的余地。一阵兴奋，其巨大的紧张有时会使人热泪盈眶。在这样的紧张中，步伐不由自主地时而变得疾如风暴，时而变得迟缓凝滞；那是一种全然的怅然若失，带着对直达脚趾尖的、无数细微的恐惧和震颤的最清晰的意识（……）一切都在极度非自愿的情况下发生，不过像是发生在一场由自由的感觉、绝对性、权力和神性组成的风暴中（……）万物都呈现出其最亲近、最正确、最简单的表达方式（……）似乎事物自己走向前来，自愿充当象征（……）这就是我关于灵感的经验；我毫不怀疑，要回溯千年，才能找到某人，他能对我说，“这也是我的经验”。（6，339f.）

要回溯千年，才能找到类似的灵感，1881 年 8 月 6 日在锥形岩石附近的这次经历之后不久，他还没有写下这样的话。可不管怎样，这次经历影响深远；他立刻明白，现在他的生命被分割成了两个部分：此前的和此后的。他在自己的工作笔记中写下：高出海平面 6000 英尺但更高地在一切人类事物之上！（9，494）他还将被高高地抛到自己的事务之上。他在这上面感觉会怎样？他首先对彼得·加斯特描述了这次经历：

> 我从未有过的想法都在我内心的地平线上升起——对此我丝毫不想透露，只想让自己保持在一种不可动摇的平静中。看来我还必须活上几年！唉，我的朋友，有时候预感会穿过我的大脑，我实际上过着一种非常危险的生活，因为我隶属那些会爆裂的机器！

> 我的感情的强度让我惊恐,使我发笑——曾有几次,我因为可笑的原因不能离开房间,因为我的眼睛发炎,——为什么?因为我每次在这之前的一天,散步时候哭得太多,不是多愁善感的眼泪,而是欢呼雀跃的泪水;当时我歌唱着,说着各种胡话,充盈着一种先于所有的人类所拥有的新的目光。(B6,112 ;14. August 1881)

当灵感袭上他心头时,尼采身上装备着怀疑。在《人性的,太人性的》中,他已经谈到灵感,说它同我们觉得崇高的其他事物一样,渴望的东西比自身拥有的东西要多,并且于1877年秋在自己的笔记本中写下注解:

> 我们的虚荣心促进着天才和灵感的文化。(8,475)

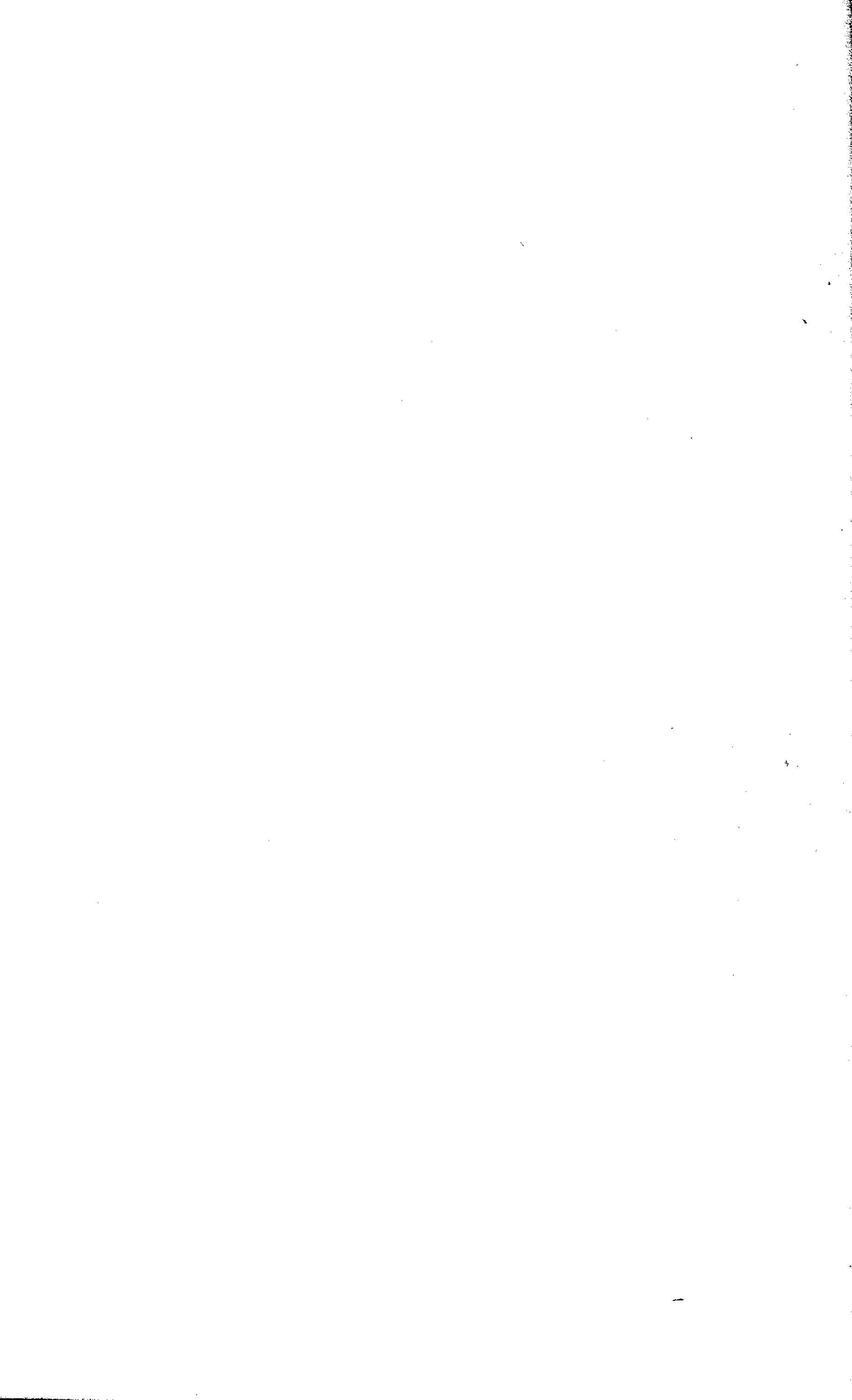
人们可以在1881年8月14日给彼得·加斯特的信中发觉,尼采如何努力着,保持平静。他想对袭上心头的可怕的想法,聚精会神地借助着他可能觉察到的所有的精神现实,进行思量,检验,然后再下结论。不过,这些他现在已经知道:后果将是不可预见的,从此刻起他将让自己的生命服务于来自锥形岩石的这个思想。在1881年8月的这一天之前,他预感到了自己的任务,而现在他找到了它。他的情绪在亢奋和焦虑之间摇摆,因为,成为一个伟大的福音的喉舌,这不是一件简单的事。在这个事件的半年后,他给彼得·加斯特写道:

> 就我的"思想"而言,拥有它们对我而言毫无意义;

但是倘若我想摆脱它们。见鬼，摆脱它们这件事对我来说变得越来越困难！(B6,161;29. Januar 1882)

事情就是这样。对于宣布，尼采还给自己留下一些时间。他将在1882年夏《快乐的科学》的第四章的结尾处，小心地暗示这、点。又过了一年，他让扎拉图斯特拉走上舞台，才把这个需要千年，才能成为什么(B6,159;25. Januar 1882)的思想，小心翼翼地、几乎有些犹豫地托付给了他。对他的朋友，特别对他1882年夏的情人洛·莎乐美，他只会悄声细语，倘若他对此提及的话。

第十一章



—

在锡尔斯—玛利亚的宇宙的思考。非人性化的自然。崇高的算计。关于永恒轮回的学说。在热那亚的神圣的一月。幸福的日子，快乐的科学。墨西拿。

在尼采获得那个转变的思想，那个相同事物的轮回的思想之前，萦绕在他脑海里的是什么？他没有准备和突然地遭遇到这个思想？他描述了他的灵感事件，我们没有理由怀疑他的话。不过，这个洞见的突然性和冲击力还是令人难以想象，因为有着众多的证明，证明他此前已经熟悉了这个思想。关于在自身内部旋转、周而复始地演奏完自己那有限“内容”的时间的观念，属于著名的哲学和宗教的传统。人们可以在印度神话中，在前苏格拉底学者、在毕达哥拉斯哲学的信徒那里以及在西方世界的异教暗流中找到它们。对此作为学生的尼采已经知悉。他1862年的文章《命运和历史》，就以世界钟的比喻，暗指时间的不停旋转：

> 这个永恒的生成难道永无终结？（……）指针一小

时一小时地继续移动，到达十二点以后又重新开始；一个新的世界时期来临。(J2,56)

不过这个新的世界时期不是新的：因为钟面是事件，所以这新的世界时期将重复这些事件，指针接着指针。

就是在叔本华身上，尼采也能找到诸多同他《命运和历史》中构思的世界图像相符的东西。尽管叔本华的思想同肉体中一种重生的想象相距甚远，可他断言意志核心的不灭，而这个意志核心在现象世界里反复和不同地体现自身，就此也得以轮回。在悲剧之书中，尼采把他关于现象的不断毁灭，而此在核心的生命永恒(1,59;GT)的说法与此联系起来。就是在叔本华那里，也有作为“无穷尽地旋转的圆圈”(Schopenhauer 1,386)的时间观，它与叔本华那当下的特征、即在清醒中不会丢失的现在的特征一样，也给尼采留下深刻印象。这个当下，叔本华说，仿佛就是“永恒的正午”那垂直照下的太阳：“地球从白日翻身进入黑夜；个体死亡：但太阳自身毫不停顿地照耀在永恒的正午”(Schopenhauer 1,388)。当下那不可丢失性在叔本华那里意味着，在时间的洪流中一切都能改变，但是当下存在的形式不会。它会坚持下去。景色变换着，但是，人们透过它望见景色的那扇窗子留存着。为什么这扇当下之窗子的同样留存，它不能体验自身？叔本华为这个问题沉思着。当下，他解释说，是在一个点上碰到时间之圈的正切线。这个点不和圆圈一起转动，它留存着，而这意味着：这是永恒的当下或者永恒的正午。我们的问题是，我们望向这个自转的圆圈，而不是望向正切线接触的那个保持点，尽管我们只有在同保持点的对照中才能发觉这个旋转。作为时间中的生物我们是旋转的轮子，不过作为精神的当下和注意力，我们人自己是太阳和永恒的正午。尼采如何地受到这

个思想的触动，可以在这里看出。他在《扎拉图斯特拉》中，恰恰在同这个轮回学说的联系中，使用了这个关于永恒的正午的比喻。那里谈到伟大的正午，论及正午和永恒。

关于相同事物的轮回的学说，也包含在关于垂死的和不断地重新复活的神的狄俄尼索斯神话中，而因为尼采以狄俄尼索斯开始他的思路，人们也可以说，他的轮回学说不是以后才发现的，也许是重新发现的，可能在它暂时地被远离之后。倘若这个关于永恒轮回的学说在知识方面他早就熟悉，那么在同这早已熟悉之物重逢时，他一定还遭遇了其他的事；否则的话，他为什么会陷于这样的一种激动中，就无法理解。问题是：一个早已熟悉的思想为什么有如此振奋人心的作用？为什么在这一时刻？在何种思想的范围里它突然地获得这种爆炸力？什么东西穿越过他的脑海和进入他的心智？需要检验的是，出自这次伟大的事件之前和之后的几个星期的记录，对此给出了那些解释。

1881年初夏，他在主要思想(9,442)的题目下记录了这个对他来说并不新鲜的思想，即人以错误的尺度给自己想好了自然的此在和自身，所以他就无法辨认那个事实：

> 我们身上发生的一切，就其自身来说是某种别样的东西，而我们却不知道。

与此相连，他赋予那熟悉的思想一个新的转折。对那种阻碍同事实的纯洁接触的、算计的媒介手段他几乎表示愤怒。他称这种算计的媒介手段为：一种关于“我”和所有“非我”的幻想。还在《朝霞》中，他已经对透视性的看和认知唱赞歌。那时他看来同透视主义取得了和解，在里面发现了现象论的丰富。而现在说的是：让透视见鬼去吧！我想从我那透视的感知的牢笼中

挣脱出去！他用粗笔写下下面的句子：

> 停止觉得自己是这样的幻想的自我！逐步地学习，摆脱那所谓的个体！

不过这该如何进行？人们该采取一种利他主义的认识立场？而尝试用许多眼睛去看，这又意味着什么？人们难道应该进入研究者的团体，参加关于事实性的事实的讨论，而且希望，以这种方式能够产生具有一定耐久性的中间值和协议？不，尼采说，认识个人主义是谬误，这并不意味着，为认识理论的利他主义作出牺牲。必须有其他的途径。然后是下面两个特别着重划出的句子：

> 超越“我”和“你”！宇宙地感受！(9,443)

现在人们可以想到，尼采也许要的是，以布鲁诺[①]的方式，让那渺小的我同宇宙的整个有机体融合，同世界灵魂交流。不过，他恰恰不是这个意思。虽然，宇宙地感受无疑意味着，同人们被包含其中的可怕的事物建立联系。不过这不意味着，从这个可怕的事物中造出一个活生生的有机体来。这样的话，这个可怕的事物被想象得太和善了，太与人相似了和像人一般虔诚了。在几个星期后的一则笔记中他写道：

> 这个同信仰上帝相对应的现代科学的东西，是对作为有机体的宇宙的信仰：我对此感到厌恶。

---

① Giordano Bruno，1548－1600，意大利天文学家，哲学家。

对于这个粘糊糊的、柔软的和杂草丛生的整体他丝毫不感兴趣。他禁止自己有任何的母腹渴望。他还没有把自己从一个保护的上帝那里解放出来，以便重新投入宇宙那类似上帝的母亲的怀抱。我们恰恰必须尽可能地远离作为整体的它（宇宙），就像远离思考有机体（9,522）！有机的真理是无机。石头是智慧最后的结局。尼采写道，人们应该让事物占有自己（不是让人）（9,451），这时他指的确实是事物，就像可能的那样冰冷和死气沉沉的事物。他尝试与非生命体一起感同身受。不是他那海洋的，而是他那矿物的渴望在说话。感受着的生命是一个巨大的谬误，一个肉瘤，一条很长的弯路。返回到静谧中和石头的沉默中：

> 感受的世界那彻底错误的价值评判针对死亡的，[他写道，然后继续：]这个“死亡”的世界！它永远活动着而没有谬误，没有反对力量的力量！而在感受的世界里一切是错误的，黑暗的！从这样的世界转入“死亡的”世界，这是一个节庆日。（9,468）

尼采试验着表达方式，划线强调，删去，在句子中间添加诸多惊叹号，问号，重新开始，划掉这些词，缩减那些。一种在散漫和坚定之间的急速更替。他热烈地咒骂着热情，因为它使我们目光朦胧。他带着内心的冲动对内心冲动发怒，因为它错误地阐释事实性。他以强烈的感受醉心于无感受，把它作为一种我们以此离存在更近的状态。感受毫无用处，它们是一种存在的失误（9,468）；难道没有可能纠正这种失误？《朝霞》中的那位现象论者留在了哪里？他曾给事物和世界准备了一个注意力的舞台，想庆祝一个完全不一样的节日，在这个节日里所有的感官都

会参与,共同主办一个世界的主显节。那是一个欢庆战胜摆脱生命的还原之权力的世界。这个从这样的世界转入"死亡的"世界的冷冰冰的节日该如何举办?比如,人们强行进入那个那里一切都是可以计算和度量的(9,468)领域。只需要计算那些可以计算的东西。所有事物的标准是度量。尼采写道:

> 以前这个性情乖戾的世界(这个精神的精神)有尊严,它更多地激起恐惧。可我们看到这永恒的权力完全在别处。(9,468f.)

尼采作了几次心理学的巡视,在此,精神的活动和情绪上的激动,被作为基本的身体变化的症状得到描述。一切只是提示,但人们发觉,在这个时刻对尼采来说重要的是,把这有生命者和有感觉者尽可能紧密地引到死亡的和机械的、无论如何是那些无精神的事物的区域旁。尼采几乎是饶有兴趣地在这里描述了精神从存在领域中的被驱逐。最终他为此找到了一个表达方式:

> 我的任务是:自然的非人化,然后是人的自然化,当他赢得了"自然"这个纯粹的概念之后。(9,525)

这个句子是在灵感事件之后写下的,它显示出,这个轮回思想不仅没有破坏和中断这个对一种僵化的形而上学的试验,而且显然完全属于这个关联。不管我们会觉得有多么奇怪,这是那个征服他的理论的所谓计算的、数量理论的和物理的显豁处。这基本的计算是:作为物质或能量的宇宙,其力量的值是有限的,可时间是无限的。所以,在这样一个无限的时间里一切可能

的物质和能量状况，亦即有生命者和无生命者的所有可能的事件已经发生，而它们将无止境地重复。在这些有关这个题目的记录中，除了无数关于轮回思想的简短反思，只有一个长长的、互相联系的段落，那里有尼采以后经常重复的、关于这轮回思想的句子。在这些句子里，灵感的熔岩真的冷却成了僵化的理论。

> 力量的世界不会遭遇静止状态：因为否则它会被赶上，而此在的时钟就会停止。也就是说，力量的世界永远不会进入一种平衡，它从来没有瞬间的平静，它的力量和它的运动对每个时代来说同样强大。不过，不管这个世界能够达到何种状况，它一定达到过这样的状况，而且不是一次，而是无数次。就像达到过这个瞬间：它已经到过一次和许多次，同样还会返回，正如现在这样分配所有的力量：分娩出这个人的这个瞬间的情况就是如此，而这个现在是孩子的人，情况也同样。天哪！你的整个生命将如同一架座钟，会不停地转动，不断地慢慢停下——是转动和停止之间的一个伟大瞬间，直到产生你的所有条件，在世界的循环中，重新聚到一处。(9,498)

这个思想犹如一道已被解的计算题出现。很难把别的什么感觉同这样的思想联系起来，除了心满意足，觉得这里一切都设想得如此圆满，计算正好完成。目光敏锐的思想者们（比如乔治·齐美尔）以后将与哲学家算账，说他算错了，不过在此这无关紧要。对尼采来说，这是一道解好的计算题，对此的快乐不断腾升，直到成为极度兴奋的着迷。他流出欢乐的泪水，如他

1881年8月14日对彼得·加斯特写的那样(B6,112)。

永恒的轮回应该是宇宙那冰冷的机械和数学的规律,不过正因为如此它让人觉得冷酷。它怎么才能渗入体验?

也许尼采身上发生了这样的事:一个他至今作为宗教的幻想和思想的直觉而耳熟能详的思想,眼下带着严格的科学的权威性,出现在他眼前。1881年初,尼采读了尤利乌斯-罗伯特·迈耶尔[1]的《对天体力学的贡献》,随后对向他推荐此书的彼得·加斯特兴奋地写道:

> 在像迈耶尔的书那样的出色和快乐的书中,可以聆听到一种空间的和谐:一种音乐,仅为科学的人准备。(B6,84;16. April 1881)

1878年去世的医生尤利乌斯-罗伯特·迈耶尔,是下半个世纪最有特色的、进行自然研究的唯物论者之一,他通过对能量守恒的假设,完善了关于物质本质守恒的原理。宇宙中那基本的力仅仅就其质来看是可变的,他提出,而根据量它是不变的。交换只是能量状况的转变,比如从能量到物质,从热量到运动。在这些转变之间,可以计算出总和中那不变的数值关系。

以后尼采还会疏远迈耶尔,他指责他,把一种可疑的神圣的万能力量偷运到物质的空间和谐里。不过,尼采暂时地非常兴奋,人们可以猜测,在他关于锥形岩石的幻觉中,对迈耶尔的阅读成果也起了一个作用。迈耶尔没有把他的能量守恒定律,同轮回的事态和状况联系在一起。这是尼采的添加,根据对一种

---

① Julius Robert Mayer,1814—1878,德国物理学家,能量守恒和转换定律的发现者之一。

时间延续性的假设得出的结论。不过他在自然科学和唯物主义的资料中也能得到足够的证实。在那几个月里,尽管眼疾和头痛,他勤勉地研究了那些资料。

尼采的笔记中谈到的不仅是他的着迷,而且也谈到这个认识引发的惊愕和恐惧,以及吞食(9,504)这个认识的困难。以后他把吞食这个认识的能力,简直视为那超人的特征。不过,涉及惊愕如同涉及着迷,人们都可以提出同样的问题:这样一种计算的理论该如何渗透到经历中?无止境的轮回只有这样才可能是一种恐惧,倘若意识想起那无止境的重复,也就是说,倘若它穿越时间后不仅继续是同样的东西,而且它也知道,这是同样的东西。不过,要是意识相信,每次会重新开始,而恰恰在这样一种初级幻觉中事情不断重复,那么对意识来说不断地有新的开端而没有重复,即使有人向它展示一次演算,而它看上去能证明那永恒的轮回。即使让人当面看清这种重复,那么他还是没有亲身经历这种重复。而恐惧(着迷同样如此)只存在经历中。

在1881年夏的笔记中,人们找不到真正惊愕的蛛丝马迹,但很可能遇到清醒地论证的试探,在何种情况下那永恒的轮回学说会引起惊愕。谈及的不是真正的,而是一种想象的惊愕。那时尼采写道:

> 就是一种(轮回的)可能的思想也能震动和改造我们,不仅仅是感受或者某种期待会让我们这样!永恒的诅咒的可能曾经如何地影响了我们!(9,523f.)

显然,尼采既为自己那永恒的轮回学说着迷,也为这样的前景着迷,以此能让别人胆战心惊。他幻想着能大发议论,这个学说将来如何能在一些人之间成为某种选择。那些能够忍受这种

洞见的人和对此表示怀疑并由此走向毁灭的人：

> 一个新的学说最后会碰上其最出色的代表人物，碰上老有保障的和保障着自己的性情中人(……)那些软弱的空虚的病歪歪的穷困潦倒的，是那些接纳新的感染的人。(9,497f.)

而正因这个学说他们走向毁灭。在自己内心的舞台上，尼采为这样的想象所陶醉，自己散布着恐惧和惊愕，然后成为那少数英雄中的一员，这些英雄们从那永恒的轮回学说中甚至吮吸出实际生活的琼浆玉液。在1881年夏的笔记中，已经有相关的思考。

尼采把这永恒的轮回的思想完全理解为论题性的真理，但他也把它用作生命构造的实用和作者暗示的辅助手段。以这样的方式，他成功地给一种“冰冷”的认识加热。每个瞬间都会轮回，这应该给予这里和现在永恒的尊严。人们在做一切事情时，都应该自问：*是这样吗，我愿意无数次地这样做？*(9,496)尼采想克服“你应”，但在这里他提倡一种新的“你应”：你应该如此这般地生活这个瞬间，以便它不带恐惧地回归到你的身旁。是音乐迷的尼采要求的是生命的“从头重复乐曲”：

> 让我们把永恒的画像按在我们的生命上！这个思想比所有的宗教包含得更多。这些宗教让我们把这个生命鄙视为一种稍现即逝的生命，去眺望一个靠不住的别的生命。(9,503)

康德通过赋予道德律令以绝对性，“似乎”是一个上帝把它

们颁布，以此来强调他的道德律令。而尼采也想以这样的论据来支持他那狂喜和强烈的、此岸性的绝对命令。人们应该如此地生活，“似乎”每个瞬间是永恒的，因为它永恒地轮回。

一切狂喜，一切愉悦，感情的天堂之行，这个以前被幻想地置入彼岸的、对强烈性的饥渴，现在应该以直接的、此岸的生活为准吗？永恒之轮回的学说就该这么起效用：为了内在性而保持超越的力量，或者，如扎拉图斯特拉宣告的那样：对地球保持忠诚。在这个灵感经历半年后写下的《快乐的科学》中，尼采将更形象地强调这个现在中的愉悦。那是永恒之轮回的前景向他呈示的。他将从旋转的时间活动的表象中，取走那给人以负担的和折磨人的东西，其方法是把这个表象同伟大的赫拉克利特的世界游戏一起思考。如所周知，就是这个游戏也建立在重复的基础上，不过我们在这里快活地经历着它。对尼采来说，人类此在的勇气和游戏性，随着上帝的死亡变得显明。而一个具有力量和轻松愉快、能够进入总是同样的世界游戏中的人，才是一个超人。尼采的超越指着这个方向：游戏作为存在的基点。尼采的扎拉图斯特拉到达这个基点后跳起了舞蹈；他像印度的尘世之神湿婆那样跳舞。而尼采自己在精神崩溃前不久，也在自己屋中光着身体跳舞。那是在都林的最后的日子里。女房东透过钥匙孔观察到了这个情形。

这就是这个永恒轮回思想的存在主义和实用主义的观点。这个思想之所以是真的，因为它让自己变为真的。不过我们不能忘记，尼采在命题的意义上也把这个理论看作是真的：一个对世界的描述，正如世界是的那样。尽管以这个强烈的对真理的权力要求，尼采陷入矛盾，因为他最后还是把认识当作假想，甚至没有排除他用来算出永恒之轮回的数学的形式(9,499)。尽管实际上他根本就不该断言他那理论之命题的真理价值，而他

甚至还想要比这更多的东西。他想用形而上学的尊严武装这个理论。作为反形而上学者的尼采,为了让这个理论更令人印象深刻,让这个真理走上了一个形而上学的舞台。他要求自然科学的洞见的权力,可是想避免纯粹的自然科学的内在论。因为它是一种从一开始就阻断任何形而上学问题的内在论。尼采想把这个思维引到这么一个点。在那里,传统的形而上学用"这个显现着的世界后面隐藏着什么?"这样的问题完成进入某种超越性的过渡。就是尼采也给自己提出这个问题。他搭起同样的舞台,而通常只有上帝,绝对和精神能在那儿现身。不过,代替这些意义给予的尊贵的形象,可以见到形象丰富的状况和循环绕行的重复中的大批力量。可在这个激情的舞台上,它们上演的当然不是一出实证主义的、而是一出形而上学的戏。因为,导演这整出戏的,是形而上学的好奇心。脱离了一种最后的形而上学的意义游戏,那么,尼采这永恒轮回的学说就可能遭遇这样的事,别人会认为它微不足道。尼采自己也感觉到这点,所以他如此犹豫不决地,带着它走到前台。他发觉,这个理论最终只不过适合预言家,或者丑角。

在锡尔斯—玛利亚的灵感之夏带来了满怀豪情,不过也带来了无法忍受的头痛,胃痉挛,呕吐。白天,尼采常常走八小时的路,晚上,他坐在狭窄的小屋中,透过那唯一的一扇窗子,望向那面总是潮湿的岩壁。八月,那里已经十分寒冷,尼采在屋里也带着手套。在这个夏天,尼采不仅仅高兴得流泪。以拉丁语他给弗朗茨·欧文贝克写道(欧文贝克的妻子不该了解任何情况):

疼痛征服了生命和意志。哦,我经历了怎样的几个月,怎样的一个夏天。我了解了身体上这么多的折磨,

就像我在天际看到的变化。每朵云彩里都隐藏着一道闪电,它能带着不可预料的强力击中我,把我这个不幸的人完全摧毁。我已经五次被医生发出死亡警报,并且希望,昨日是最后的一天——我徒劳地希望。地球上,哪里有一个总是欢快的天空,我的天空?再见,我的朋友。(B6,128;18. September 1881;Übersetzung N/O 466)

几天后在给彼得·加斯特的信中是同样的悲叹,加上这个注解:

现在我明白了,一个有着长达数月的明朗的天空,对我来说成了一个生命的条件。(B6,131;22. September 1881)

然后是暂时的痊愈,气候大变。在热那亚,幸福光顾了他,他度过了一个罕见的晴朗、温和、阳光和煦的冬天。1882 年 1 月 29 日,结束了《快乐的科学》的前三章后,他给彼得·加斯特写信说:

啊,怎样的日子!啊,这个美妙的元月的奇迹!(B6,161)

为了纪念这个冬天——我生命中最美的日子——他给《快乐的科学》的第四章用了这么一个标题《元月感言》。

1882 年年初完成的、起先计划为《朝霞》的续篇的这本书,应该借助尼采夏天的顿悟,描写生命和认知的景色。伴随着写

作的是持续的轻松愉快。他几星期之久未受身体病痛的侵袭和压抑,在热那亚周围地区沉思的散步中完成构思。伴随着写作的是对形态各异的海岸、山岩、散布在山坡上的别墅和花园住房、以及大海美景的爱的表白。这些景色在他这本书中四处可见,而成功的生命就在这样的景色中向他展示自己。比如他这么写道:

> 这个地方布满勇敢而自负的人们的影像。他们在此生活过,并且将继续生活——这是他们用他们那些房子告诉我的,它们不是为了短暂的时光,而是为了几个世纪而建造和装饰起来的:他们对生活充满善意,尽管他们可能也常常恶意相向。(3,531;FW)

不过,除了它通篇设定在一个较明快的语调上,这本书是否具有一个生发一切的中心思想?尼采自己不断地提到,人们在他那多样化的思想中,不该错过那有说服力的基本思想(12,139),而对他的朋友,他明确地指出他箴言式产品的内在统一。他写道,他的文字牵涉到的是一种特定的哲学敏感性,而不是几百个任意的佯谬和异端邪说的杂乱无章(Löwith 120)。不过,要是有人尝试,去把握那凝聚并同时展开整体的这个逻辑,总是需要某种强力。尼采也十分清楚,他为什么不是纯真地和无遮蔽地表现这个逻辑,而是作为间接的大师,只是提示、暗示和指点——大多从次要的事件发生地出发。尼采如此建造了他理论的园圃,让每个在里面寻找中心论点的人,几乎是被迫地陷于一种粗野的角色。尼采躲藏在他的迷宫中,他希望被人发现,但是得经过漫长而曲折的道路。在寻找他的途中,别人怎么不会迷失方向。也许发生这样的事情更好。他将让他的扎拉图斯特拉

面对自己的学生说：要是你们不是首先找到你们自己的话，你们就是过早地寻到了我。也就是说，尼采这样安排他的书，让人们在寻找那中心思想时，最好遭遇自己的思想。人们是否这时发现他，发现尼采，这不那么重要；更要紧的是，人们是否发现了思维。自己的思维是人们该找回的阿里阿德涅[①]。

不过，轮回的学说不是这本书所包含的中心思想。在前三章中，只有109号的箴言献给这个理论，它同1881年夏的笔记直接相连，说的是：

> 这整个百音盒永恒地重复着它的工作方式。（3，468；FW）

只是在第四章最后两篇有名的箴言里，他明确地谈到永恒的轮回，而扎拉图斯特拉在《悲剧的序幕》的题目下也首次登台。尽管这轮回的思想没有径直冒失地来到前台，可它却隐秘地在场。

这里起决定性作用的思想，其观点如下：永恒的轮回的学说，把宇宙幻想为一个内在封闭的整体，受无情的必然性彻底控制。这个必然性就是让宇宙的事件成为那个百音盒的东西，我们在盒里玩耍，其实只是被玩耍。

第一篇箴言已经展开这个思想，所以，读无数其他的箴言，可以把这段文字当作注释。这第一篇箴言也定下了整部书从快活到讥讽的语调。人们怎么会对这个世界事件不开怀大笑，因为它实际上只是一个百音盒，只是人们那时尚未发觉这点。那还是悲剧的时代，道德和宗教的时代（3，370；FW），可事实上演

① Ariadne，希腊神话人物，曾给情人一个线团，帮他逃脱。

出的只是此在的喜剧。在我们的背后起作用的是种类保存的本能,而我们肤浅地给自己设立目标和目的,以为自己特别地崇高、有英雄气概和富于想象力:

> 为了让那必然地、总是自发地和没有任何目的发生的事,从此刻起看上去集中于一个目的,让人明白这是理性,是最后的指令——为此伦理的老师登台,作为此在目的的老师。(3,371;FW)

倘若这自然的生命被一个幻想的目的世界遮蔽,这种情况对种类保存的原始本能也无法作任何改变;这种本能会变得更微妙,更精细,更曲折,更具有幻想力。生命在人身上变得更狡猾,会发明手段和途径,让自己变得有趣。想回到那粗俗的天性中去,这是愚蠢的。人更是一个富于发明力的动物,为了从生命那里得到某种允诺,他会对生命作出某种许诺。人也是一个幻想的动物,他在自己那想象力的学校里学会了一种独特的骄傲;比起任何一个别的动物,他必须满足一个多出来的实存的条件:

> 人必须不时地相信,知道自己为何存在。要是没有一种对于生命的周期性的信任,没有对生命中理性的信任,人类就无法繁盛!(3,372;FW)

这个生命中的理性期待的东西要比它自身多。它觉得自己是绝对的,但还只是事物中的一个事物。在那偌大的百音盒里,它是一个齿轮或一个螺丝。它觉得自己是自由的,可还是受着自然的监管。它以为自己是某种起着作用的东西,可它仅仅是一种效果。这难道不可笑吗?不过,为了它的自尊的缘故,理性

不愿有人嘲笑它和它那丰富的幻想力。倘若尼采现在发出笑声，他并非想嘲笑这个理性。在《快乐的科学》中，笑不是非难性的。这个笑承认、甚至享受着人的丰富的幻想力，不过在任何时候我们都不该忘记，这里想象涉足其间。尼采感兴趣的不是非难，而是轻松。

他谈到种类保存的本能(3,371;FW)。不过有个尼采不能解决、又无法摆脱、所以悄悄地持留在整部书中的大问题。可以这么表达它：那是认识到，真理的意志实际上服从于种类保存的本能。或者它挣脱自身，甚至反对生命？真理的意志难道不能成为生命的主人而不是服务于生命——即使带着摧毁生命的后果？在生命意志和种类保存的那一方，和在真理意志的另一方之间不能有一种二元论？

尼采在箴言 11 号中斟酌了这样一种二元论的可能。在研究了流行的生理和生物进化论的考察后他宣称，意识是生物的最后和最迟的发展；它尚未完成，不够有力。人这个生灵不能完全信赖他的意识。要是许多古老的灵感的联合不作为调节器去帮助他，他就会更经常地，这反正已经发生，走入迷途，作出错误的决策(3,372;FW)。人们不应该过高地估计意识，特别是人们不能忘记，它自身尚未完成，还处在发展和生长阶段。意识的情况暂时是这样，它还不足以有能力，吞食那可怕的事实性——其没有目的、实体和意义的循环的流动——。尼采在这里使用了吞食这个概念。他在 1881 年的笔记中已经为此写下更长的文字。什么是吞食？比如我们知道，我们栖息在一个星球上，它绕着太阳快速地穿越宇宙夜空；我们也知道，我们从太阳那里获得所有的生命，而它终将燃尽自身，人类全体也最终有个结束，即使一个轮回的世界时代会重新地上演整个的生命戏剧。这一切是头脑的一种知识，可它没有被吞食。我们依旧看着太阳升

起，没有发觉，我们栖息在运动的基底上，我们没有把这终结和重新的开始，接纳到我们的生命意识中来。我们在自己的周围展开一个虚幻的时间视野，它并非是真的，可它允许我们继续信赖自身的事实性。虽然我们有一个哥白尼的宇宙体系——今天是一个爱因斯坦的宇宙体系——，可是，涉及吞食，我们一直还是托勒密者。我们必须领会到，尼采写道：

> 迄今我们吞食的全是我们的谬误，而我们所有的意识与这些谬误有关！（3,383;FW）

尼采替自己设想，要是头脑那增长的知识真的攫住和改变整个的人及其肉体和生命、感情和效果，要是这个不祥的吞食真的发生，那么把意识生长的活力作为同时是有机的和文化的发展的前提，将会发生什么事。结果是人在精神上走向生命的灭亡，这个意识的动物最后表明是进化那送错的邮件，这难道不可能？意识性是一种赘生物，这样的事难道永远不会发生？

尼采在这里和其他地方，都没有把这样的思想作为断言提出；那仅仅是考虑，对此他又立即以相反的思考对应，以为科学虽然证明自己是伟大的痛苦制造者，但同时能带来它的反作用力，它那可怕的能力，让快乐的星空世界光芒闪耀！（3,384;FW）这些是怎样的快乐，这里并不确定；但我们已经认识了尼采对清醒和注意力的现象学的兴趣，也知道，这里有多少快乐参与其事。我们也想起，尼采在锥形岩石旁得到永恒之轮回思想时高兴得流出了眼泪，不仅仅出于发现者的快乐，而是由于那存在的、有实用主义效果的信念：即使是个体的生命，因为它重复自身，也获得一个巨大的重量，亦即那奔向最广袤的遥远的思维——他称此为宇宙的——会尖锐地聚集到最近处的身旁，赋

予最隐秘的和最个人的生命感觉以永恒的尊严。这样就绝对不存在任何暂时的东西。没有任何宇宙夜晚延伸得如此广袤无边,能够穷尽“个体”这颗尘粒的意义。

我不会失去我自己——可能是个快乐的句子;不过,为了描述他那可能的惊愕,人们只需要改写这个句子:我永远无法摆脱我自己!

不过,在《快乐的科学》中,尼采没打算允许沮丧有对于自身的支配权,他满怀豪情,与此斗争,豪情中包含着意图和意志,一种感情,它不单单把他向上抬起,而且抬向他得鼓足勇气才能去的地方。1882 年夏,书出版以后,他给洛·莎乐美写道:

> 怎样的全部类型的折磨,怎样的孤寂和对生活的腻烦!针对这所有的一切,仿佛针对死亡和生命,我酿造了我的这种药酒,我的这些晴空上带着少许云迹的思想。(6,217;3. Juli 1882)

在以后写下的前言中则是回顾性的话:感激之情不断地喷涌而出(3,345:FW)。

这种感激之情从何而来?难道这真理的意志发现了真实性的一幅和解的图像,而这幅图像传达给他这个感觉,能够在此为家?那令人害怕的、失落的和离弃意义的东西已经消失不见?难道这认识的意志在最后的瞬间还是离开了自然的非人性化(9,525)规划?倘若事情果真这样,生命和认知之间的二元论就得到了克服,而认知那保存生命的本能基底就已经庆祝了自己对于那些敌视生命的情绪冲动的胜利。这种情绪冲动显然存在,并同样能够与认识的意志联系在一起。就是在豪情满怀时,尼采也保持了清醒的头脑。他写道,即使在幸福和狂喜中人们

也应该是自身的一个认真的评论者，那些宗教创始人缺乏诚实，但他想持留为一个理性的渴望者，因此他想严格地审视豪情，就像对待一次科学的试验(3,551;FW)。在这样的分析中有什么显露了出来?

他眼前显示出感情的偶然性。比如，一个认识依赖于天气的偶然状况及其对生理和其他心理状况的影响。在1883年月20日的一封信中，尼采就对《快乐的科学》的回顾写道：

> [这部著作]只是让自己快乐的一个感情洋溢的方式，能让人一个月在自己头顶上有纯净的天空。(B6,318)

起作用的可能是天气，也可能是其他有条件的生理过程。简言之，不管怎样这终究是那刺激感官的本能基础。更准确地说，是本能基础那无限的多样性。是这些本能基础赋予认识以动机、能量、方向和情绪高涨的色彩，又产生上着底色的和伴奏的感情，而这种感情准许、推迟或抵抗吞食。

要是意志的本能基础以这样的方式持留在认识中，那么这意味着：意志和真理永远无法分离。如此说来，生命和认识之间的可能的冲突不是别的什么，而只是本能事件自身层面上的一出戏剧。在1881年夏的笔记中有这样的话：

> 我们在这里也发现了一个夜晚和一个白日，作为我们的生命前提：愿意认知和愿意犯错是落潮和涨潮。只要其中一个有绝对的统制权，人就走向毁灭。(9,504)

这段笔记中不清楚的是，愿意认知可以比作落潮还是比作涨潮。愿意认知可以理解为落潮，只要它是一种把握自身，一种离开诱惑的返回自身，用自己的设计去淹没事实性。要是这样理解，那么涨潮是愿意犯错的一个图像。另一种解释也是可能的；据此，愿意认知是涨潮，只要这里牵涉到的是事实性接触。而愿意犯错就可能是退潮，倘若把它理解为对自身幻想世界的回溯（代替事实性的认识）。潮水上涨——犹如认识——，进攻，可是落潮，即愿意犯错，径直害怕地抽身回去。在《快乐的科学》的 310 号那篇令人印象深刻的箴言《意志和浪潮》中，尼采又一次使用这幅落潮和涨潮的图像，而那在愿意认知和愿意犯错之间的比喻的不分胜负甚至得到升华，被称为无法破解的秘密。浪潮贪婪地爬进岩缝那最深的角落，又退出，缓慢一些，一直还激动得脸色苍白，——它失望了吗？而下一个浪潮让游戏重新开始。要是浪潮好奇心重，必须要发现什么东西，那它们一定也想隐藏什么东西，因为，要是它们带着自己那贪婪的好奇心卷起浪花，它们就在我和太阳之间竖起一道墙（……）除了绿色的朦胧和绿色的闪电，这个世界已经没有留下任何其他什么东西（3，546；FW）。

尼采停止在这个比喻点。在这个比喻中，愿意认知和愿意犯错作为一种对向的、但最终还是统一的本能事件得到暗示。不过其后果是，就对“真实”和“虚假”的判断来说，除了这个本能事件，无法给出一个立场。相反，只能区分动人心魄的力量、乐趣和缺乏乐趣的感觉、可生活性和习惯的不同的程度。

> 认识的力量不在于其真理的程度，而在于它的年龄，它的吞食性，以及它作为生命条件的特征。（3，469；FW）

从这个观点出发，尼采再次回溯真理那错综复杂的历史。要是有新的认识，那么，开始会出现一阵混乱。习惯的和被熟悉的“真理”变得可疑。只要事情停留在纯粹知识性的不知所措和革新上，就不会有多少影响。但是，倘若这同干涉一种文化的生活和习惯状况的认识有关，倘若这些认识冒犯迄今知识的已吞食了的观点——那就会产生为了一种新的吞食的斗争。此刻，这些新的认识可能会遇到这样的情况，即它们被视为谬误(3，431；FW)，受到强烈的抵抗，因为它们引人注目地对一个完整的文化那生活的条件提出了质疑，而这文化中的敏感性还不能适应它们，或者这些敏感性自身足够强大，能够从自己那方面出发促成吞食。吞食也就意味着：真理的真理是让自己变得真实的力量。真理在吞食中证实自己。

尼采就这样对他自己在其他场合同样提出过的、关于认知和生活之间的二元论提出了相反的论点：认知源自本能的基础，它会变得强大，倘若它能同众多本能基础相连。无论如何，尼采说：

> 否认认知中本能的强力，把理性视为完全自由的、自发产生的活动(3，470；FW)，[这是错误的。]

事实上：认识中的本能基础是不容否认的。不过，这无法改变这样的情况，即人们比如在读到这个关于本能的权力的句子时，会承认不依赖本能的真理效用。倘若这个句子只是一种本能的表达，那么它不是真的；倘若它不是真的，它因此不是这个句子所断言的一种本能的表达。要是这样，那么这个句子，同任何一个要求有真理效用的句子一样，就失去了根基。它就是荒谬的。也就是说，一定有一种真理的标准，它起的作用同众多本

能基础还不一样。在这个自我关系的迷宫中尼采还将迷惑，绝望，有时发笑，讥讽地，有时作为预言家，有时作为小丑。最后，在他精神失常时，他眼前也许显现出一条出路。那时他能够或者不得不从自己思维的百音盒中抽身而出。不过我们别忘记：在这整个围绕着真理问题的迷乱中，对尼采来说始终有一个具有不可置疑之清晰度的判断标准。思想对他来说一直不仅仅是一件反映的事，也是一件(自我)形成的事。在这个内心的舞台上，一个思想对他来说只有这样才是"真"的，倘若它在重要性和风格的统一中成为某种东西，而它足够地强大和有活力，能忍受时常无法忍受的痛苦，并且给这些痛苦制造一个有生命力的对立面。

尼采平时就思考过生命那好斗性的特征，也把这个好斗性的因素引入思维的中心。精神和肉体的共同作用和对抗作用对他来说是原始的、好斗性的演出场地。这里还曾发生过关于真理的另一场斗争。这里牵涉到的不仅是陈述句的真理价值。人们将永远不会领会尼采，倘若人们不是不断地让自己明白，对他来说思想真的是一种精神和肉体的事实性，并且具有一种现实度，而在通常的情况下，热烈的情感才拥有这样的现实度。尼采会说，他的思想为什么不应该是"真的"，尼采在《快乐的科学》中写道，如果它们把他扯入一种非常不同寻常的激动中，带入一种就像不停地登梯和同时又像在云端里安歇(3，529；FW)的情境。

在1882年的那个元月，尼采把认知当作乐趣经历。这种情况以前很少见。认知总是同感情和情绪激动连在一起，亦即同一种本能事件。不过现在，他把那伴随着或者支撑着认知的冲动作为主要的事来经历。这是他的高昂情绪。认知不是对充溢的存在的减少，不是损害，而是一种升华。即使那骇人的东西向

认知展示，比如，就算那轮回学说是真实的，也不存在从时间那里的逃脱，这也是升华。在认知的高昂情绪中，他也不让自己被这样的意识征服，即：

> 古民，古代动物，即全部有感觉之存在的整个原始时代和以往，在我心中继续做诗，继续爱着，继续憎恨，在继续推论。(3,416f.;FW)

他觉得自己似乎从一个梦中醒来，但带着这个意识，他必须继续做梦，才不致毁灭：正如夜游人必须继续做梦，才不致跌入深渊。生命在他那自嘲中走得如此地远，让他觉得，这里只有假象、鬼火和幽灵之舞，别无其他(4,417)——尽管如此，他在这个轻松愉快的元月里爱上了认知。有一篇箴言，尼采恰恰在那里对书名《快乐的科学》给出了一个解释，所以是纲领性的。那里有言：

> 不！生活没让我失望！年复一年，我觉得生活更加真实，更加值得追求和更加神秘，——从那天起，那天，那个伟大的解放者、那个思想袭上我的心头，即生活可以是求知者的一次实验——不是一种义务，不是一种灾难，不是一次欺骗！——而那认识自身：可能它对别人是别的什么东西，比如一张沙发床或者一条通往沙发床的路，或者一次消遣，或者一次游手好闲，——对我来说认识是一个充满危险和胜利的世界，在这个世界里，就是英雄感也有自己跳舞和嬉戏的场地。“生命是认识的一个手段”——心怀这样的原则，

人不仅能勇敢地、甚至能快乐地生活和快乐地笑！(3，552f.；FW)

直到1882年3月底，尼采一直在热那亚逗留。春天来临，已经有几天最初的、几乎是夏天的炎热。这时，尼采通常启程去北部地势高一些的地区。不过，几乎没有任何预告，他奇怪地去了墨西拿和西西里亚岛，乘坐一艘货船，作为唯一的一名乘客。人们对此做了诸多猜测。难道他试图同在巴勒莫度假的瓦格纳进行一次意外的会面？难道是墨西拿附近的同性恋领地吸引了他？在这个领地的中心是威廉·封·格勒登(Wilhelm von Gloeden)，当时他以自己那些拟古艺术氛围中青年男子的裸照而闻名。那些从尼采那没有充分展开的同性恋的角度出发阐释尼采的人，作出这样的猜测。没人知道详情。对尼采来说，罪孽肯定同关于解放的性感和放荡的想象紧密相连。他很愿意继续做完那个关于"极乐者之岛"的梦。在《扎拉图斯特拉》中：

[他把]翅膀呼啸的渴望送入雕塑者从未幻想过的如此灼热的罪孽中：送到那个神灵欢舞，为所有的衣着感到害羞的地方。(4,247;ZA)

1881年11月底，尼采曾在热那亚第一次观看和聆听了比才(Bizet)的歌剧《卡门》。这次让人着魔的经历在他心中鼓荡起对南方的憧憬。当他以后在为与瓦格纳作伟大清算做准备工作、在谈到《卡门》时，这个虚幻的、或许也经历过的淫荡的南方又一次鸣响：

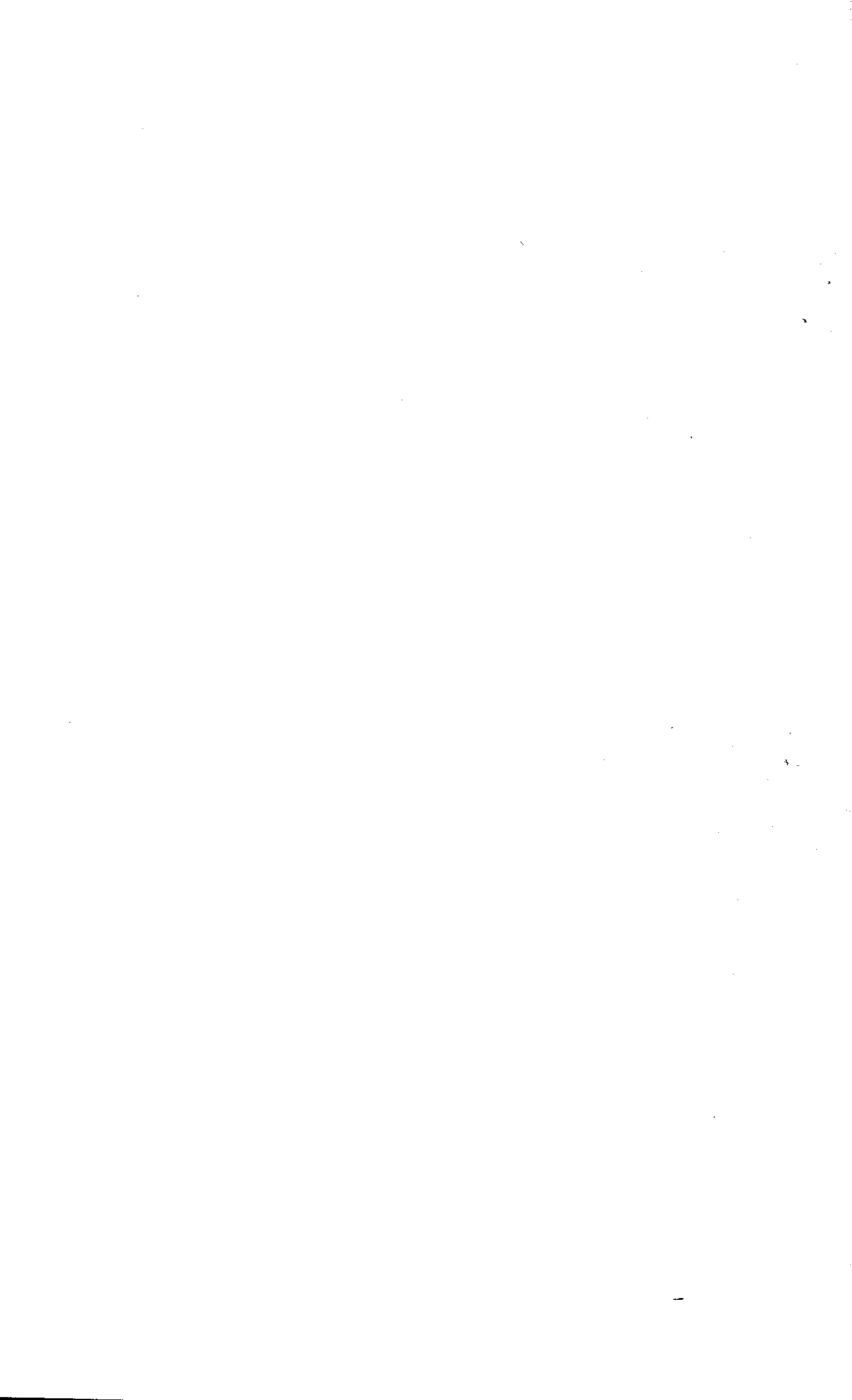
非洲式的幸福，宿命论的快活，用一只眼睛，诱惑人地，幽深地和惊愕地注视；摩尔人舞蹈那淫荡的忧郁；热情闪烁着，锐利和突兀犹如一把匕首；来自大海那黄灿灿的下午的气味，在那里飘荡而上，心儿受惊，似乎它回忆起那被遗忘的岛屿，它曾在那里留驻，本该永远在那里留驻……(13,24)

到达岛上几天后，尼采对彼得·加斯特写道：

好吧，我到了我那“地球的边缘”，根据荷马，那儿该是福地。真的，我心情从未像在过去的几个星期里那么好过，而我新的邻居，以他们最可爱的方式溺爱我和腐化我。(B6,189;8. April)

他让人溺爱了四个星期，然后西罗科风把他驱逐。这阵干热风把他赶到了罗马，同洛·莎乐美的故事就在那里开始。她比一阵西罗科风更糟，更让人激动不安，当尼采克服了这一切之后，他会这么说。

第十二章



同性恋的。性的狄俄尼索斯。同洛·莎乐美的故事。扎拉图斯特拉作为堡垒。人性的和超人的。达尔文主义的误解。毁灭性的幻想。“我对悲剧性的姿态和话语有多么的厌烦。”

尼采给《快乐的科学》的第四章取名《元月感言》，这是对1882年的这个轻松愉快的月份的一次爱情表白，也是给一位圣者、给殉教者圣亚努阿里乌斯[①]的一篇献词。在那不勒斯，人们以许多雕塑和立像对他表示特别的尊敬，称他为“圣-格那罗”。这个殉教者是个带有某些女性特点的男人。他具有柔美的外表，忍受着例假的痛苦。在幻想中，他那殉教的鲜血同行经期的血混在一起。他是男人同时又是女人，所以能够成为雌雄同体者的圣者。在根据他的名字命名的那不勒斯主教堂的地下祈祷室中，当时还保存着这个殉教者那被砍下的头颅，以及他那两瓶被人视为具有奇效的血。人们在那不勒斯称他为“女性者”。《快乐的科学》第四章起首的那首诗，正是献给这位“女性者”的：

---

① Sanctus Januarius，？—305?，意大利人，贝尼文托主教。据说在305年殉教。

你用烈焰之矛
捅破我心灵之冰，
使它现在朝着大海怒吼着，
向着它的最大希望急奔：
始终开朗和始终健康，
在最可爱的闲暇中自由自在：
它赞美你的奇迹，
至美的亚努阿里乌斯！(3,521;FW)

尼采竭力向他的朋友格斯多夫推荐这本献给这个雌雄同体的殉教者的书，说他的这些篇章叙述了这么多关于我的事，那是几百封友好的书信都无法做到的。请在这个意义上以圣亚努阿里乌斯的名义阅读(6,248;Ende August 1882)。有些阐释者把这视为他对自己同性恋倾向的间接承认。不过，倘若人们这样理解尼采，那么人们对他理解了什么？有些人以为，他们由此掌握了揭示尼采生命问题和全部作品的钥匙。

有着一片假设的丛林。男孩缺少父亲地长大，身边围绕着女人。有人据说发现了早年兄妹爱的征兆。小"弗里茨"也许甚至把伊丽莎白弄到了自己的床上、然后受到内疚的折磨？人们追踪着性秘密的痕迹，直到普福塔中学时期。那里有着同流浪和堕落的诗人恩斯特·奥尔特勒布(Ernst Ortleb)的故事，而后者在瑙姆堡周围地区赫赫有名，又声名狼藉。同学们崇拜这个一事无成的天才。他在森林中游荡，几乎总是酩酊大醉，到了夏天则在教室的窗下朗读他的诗歌和歌唱。他身上散发出骇人的东西。他大声叫唤着扰乱礼拜，由于针对基督教的亵渎和攻击而臭名昭著：他的诗《19 世纪的主祷文》，以这样的诗行结束：

"古时候的宗教/蔑视新日子的儿子,/整个地球狞笑着大叫:/你的名字不会得到尊崇"(Schulter 33)。在尼采的普福塔时代的诗歌集中有一些诗,出自奥尔特勒布之手。人们怀疑奥尔特勒布、这个为众人所唾弃的人,有鸡奸的倾向。1864年7月初,人们发现他死在一条路沟里。尼采和他的朋友们筹钱为他做了墓碑。

在诗歌《在耶稣受难像前》中,18岁的尼采把这个可怕的人描述为一个醉醺醺的亵渎神灵者,他对着被钉在十字架上的人叫着下来!难道你聋了吗?/我这儿有你的酒瓶!(J 2,187)。根据施密特(H. J. Schmidt)传记的复原,奥尔特勒布可能是尼采生命中第一个狄俄尼索斯的引诱者,而且不仅仅把他引入幻想的世界,而且引入性的世界。有人猜测,受此损伤、同时也受此迷醉的尼采,在以后的一生中再也没有摆脱这个活生生的狄俄尼索斯对他的征服,而这个事件是狄俄尼索斯经验的真正的原始场景。以后,尼采只是悄声细语地、负疚地暗示过这点,比如当他——偏偏是——在《瞧,这个人》中宣告:

> 我自己是什么人,这绝对的确实性,反射在某个偶然的现实性上——关于我的真理,从恐怖异常的深渊里说出。(6,314f.)

倘若人们把这由奥尔特勒布引起的性诱惑(也许甚至是强奸)的所谓的原始场景,以及由此唤醒的(或者加强的)同性恋的倾向置入这个恐怖异常的深渊,那么人们可以在尼采著作中到处发现这个经验的轮回——通过假图像和假回忆作了伪装。不过人们会把这对尼采的思维提出挑战的、生命的可怕事物,归结到他性的秘密故事上。人们让它成为事实事件的特殊的地点。

性欲被视为人的真理。它也许是 20 世纪最知名的真理假定，不过它在 19 世纪时业已露面。

尼采忍受着这样一种真理意志的暴行和隐藏着的攻击性所带来的的痛苦。这种真理的意志从性欲的历史出发破译人。虽然他本人也探究了本能事件，但他在此发现了一种无穷无尽的丰富性。在这件事上，他是多神信仰者，不能容忍性欲决定论的无想象力的一神论。不是别人，恰恰是里查德·瓦格纳首先用这样一种性欲的怀疑心理学纠缠他，而后致命地侮辱了他。

起先，在 70 年代初，作为针对悲哀和沮丧的方法，瓦格纳小心翼翼地、还十分友好地建议尼采，不要以失去女人的代价过分去维护同男人们亲密的友谊。1874 年 4 月 6 日，瓦格纳写信给尼采："此外我发觉，我在我的生活中，没有像你在巴塞尔为了打发晚间时光所有的，一个男人的社交圈(……)可是，年轻的先生们像是缺少女人：不过问题当然是(……)，在哪里得到而不是偷？然而，迫不得已的话也可以偷一次。我的意思是，您该结婚"(N/W 241)。

不仅仅是瓦格纳一家为尼采寻找新娘。还有母亲，然后特别是马尔维达·封·迈森堡为此使出浑身解数，想把尼采嫁出去，而这对他来说往往是求之不得的事。有时他甚至主动请求别人，帮他物色妻子。不过，从瓦格纳一方来说，背后还有其他的线索被连接而成和其他的猜测在传说。看来尼采以后才得知此事，肯定是瓦格纳去世后不久，在 1883 年年初。不过此前已经有关于女性化的男人和长期手淫的谣言在流传。很可能尼采对此已经有所耳闻，那是在 1882 年那个可怕又感人的陶腾堡夏季。那时他同洛·莎乐美在一起。

1881 年 3 月 13 日，保尔·瑞从他探望尼采的热那亚出发，来到罗马，在马尔维达·封·迈森堡的家里认识了 20 岁的俄罗

斯姑娘洛·莎乐美。这个俄罗斯将军的女儿有着胡格诺派教徒的出身,1880年在父亲去世后同母亲一起离开了俄国,想在苏黎士上大学。年轻的女子患了严重的肺病,医生们说她活不了几年,所以她更专注地沉湎于她的哲学、宗教和文化史的学习。她那早熟的对知识的激情,她的好奇心和生命的活力给人印象深刻。1881年秋她在苏黎士写下的诗《生命的祈祷》,曾把尼采深深地吸引住。尼采以《生命的颂歌》为题为它谱曲。1887年决裂后很长时间,彼得·加斯特让人把它因合唱和乐队之需而印出——这是他唯一想要印出的一首尼采乐曲。那特别打动他的诗句是:“是的,就像一个朋友爱着朋友,/我爱你,这谜一般的生活/(……)几千年!可以想象!/请用双臂环抱我:/要是你不再有任何幸福赠予我/好吧,你还有你的痛苦”(Lou Andreas-Salome 301)。

1881年底,洛中断了她在苏黎士的学习,因为她无法忍受那里的气候。医生们建议她去南方疗养。所以她同母亲来到罗马。在那里,在迈森堡家中,她很快成为社交圈的中心人物。当保尔·瑞到达时,他立刻爱上了这个聪明的俄罗斯姑娘。两人整夜地漫步罗马街头,沉浸在无休止的谈话中。瑞为这年轻的女性诵读他那本正在写的道德哲学书中的思想。谈话的女伴,能揣摩到那还没有表达完毕的思想。这样的事他还从未经历过,他给尼采写道。这是一种他想让尼采分享的迷醉。男人的同盟不应该因此而受到损害。他邀请朋友去罗马。马尔维达·封·迈森堡也发出邀请,就是她也被这个年轻的俄罗斯姑娘打动,而尼采一定得认识她:“一个非常独特的姑娘(……)我觉得她在哲学思维中似乎得出了同样的结论,就像您现在(……)瑞和我在这个愿望中是一致的,让您与这个不同寻常的女子认识一下”(Janz 2,121)。

去罗马的邀请和关于洛·莎乐美的报告激起了尼采的好奇心，又重新触动了他的结婚念头。他希望自己有个女伴，就像他妹妹一个时期来做的那样，替他管理家务，处理文秘事务，也许她甚至还能——同他妹妹不一样——成为一个有同样权利的、聪明的谈话女伴。在这样的事情上，尼采有时能够当机立断地采取行动。这有过先例。比如，1876 年 4 月，他几乎是突袭般地向玛蒂尔德·特兰珀(Mathilde Trampedach)求婚，而此前他们仅在社交场合见过三次。女人惊吓地拒绝，而尼采抽身退回，似乎什么事也没有发生。没有任何热恋和伟大感情的痕迹。1882 年 3 月收到来自罗马的消息时，结婚的念头同样突然地重新浮现。

在 1882 年 3 月 17 日给欧文贝克的信中，尼采起先抱怨的是他那损坏的打字机，然后是糟糕的视力。在谈到他很需要一台朗读机后，他继续说：

> 我需要有个年轻人在我身边，他聪明而足够地了解情况，能协助我工作。为了这个目的，即使一次两年的婚姻我也愿意——当然在这种情况下还得考虑其他的一些条件。(B6,180)

在 3 月 21 日给保尔·瑞的信中，提到同样的希望，不过以讥讽的、断断续续的和讨女人喜欢的语调：

> 要是有什么意义的话，请代我向这位俄罗斯女性问好：我渴望灵魂的这个种类。对了，我不久就要出发去争抢——考虑到我在未来的十年中想干什么，我需要这个种类。婚姻完全是另一码事——我至多能勉强

同意自己两年的婚姻。(B 6,185f.)

但尼采首先不是去了罗马,而是去了墨西拿。他从保尔·瑞那里获知,这次旅行提升了他在这个俄罗斯女子眼中的地位,而这几乎成了一次成功的演出。瑞写道:“通过这个步骤(去墨西拿的旅行),您让这个年轻的俄罗斯女子大大地吃了一惊和变得忧伤。她自己如此急切地想见到您,同您说话”(15,120;Chronik)。

这个关系就这么开始,在它尚未真正开始之前。第一次见面是在四月底,在罗马的彼得大教堂。尼采的第一句话是,我们是从哪些星球上一起掉到这里的(Janz 2,123)。就像六年前在玛蒂尔德·特兰珀那里一样,几天后他就向洛第一次求婚。故事错综复杂,因为尼采把他的朋友瑞当媒人看待,而他却有自己的野心。洛拒绝了,她把经济的理由推到前面,但却更起劲地考虑起这样一个计划,组成一个三人的工作和研究联盟,搬入一套共同的住房,也许在维也纳,或者在巴黎;出于礼俗的原因,洛或者瑞的母亲、或者尼采的妹妹可以同住。求婚被拒绝后,尼采对这个计划发生了兴趣,愿意作整整一年的坚持。这样一个知识分子的三人联盟,当然完全适合洛的口味。如她在自己的回忆录里写的那样,她梦想着一个“满是书籍和鲜花的舒适的书房,书房的两边是卧室,还有——在我们这里来回走动的——工作伙伴,结成了快活和严肃的团体”(Janz 2,125)。尼采也能够想象这样一个情感色彩强烈的工作小组,因为他在自己的锥形岩石经历后决定,通过一项彻底的、自然科学的研究,来完善这关于永恒轮回的学说。

在返回德国的旅途上,五月初,他们在上意大利的奥尔塔湖畔见面;尼采终于找到一个同洛单独散步的机会。路径朝上通

往蒙特-萨克罗。尼采以后回忆起这次散步，犹如回忆起一个神圣的事件，充满希望，但永远不会得以实现，充满允诺，但永远不会得到恪守。我们不知道，在蒙特-萨克罗山上到底发生了什么。尼采对此闭口不谈，而洛也仅留下只言片语；她以后对一个朋友说："我在蒙特-萨克罗山上是否吻了尼采——我忘记了"(Peters 106)。无论如何尼采觉得受到了鼓舞，在卢塞恩的下一次见面时，第二次提出求婚，不过这次没有媒人。洛再次拒绝。她觉得尼采既吸引人，又令人反感。吸引她的是尼采大胆的思维。尼采已把她卷入其中。令她反感的是激情，那自由精神和姿态转化中的生硬僵直和拘泥形式。她觉得这是一种带着可耻性的调情，而他又根本不具备这种可耻性。不过，尼采的举动具有足够的诱惑力，让瑞变得嫉妒。他想从洛那里明确地知道，在蒙特-萨克罗山上究竟发生了什么事，并且让洛对尼采的下一次求婚做好准备，不仅仅是打趣地，而且也是不安地。

第二次求婚被拒绝后，尼采把所有的希望寄托在那个三人同盟计划的实施上。在此期间尼采无法再隐瞒，尽管有这三人同盟，他事实上是在同朋友争夺洛。所以友谊的继续发展必须特别地得到强调：1882年5月24日，他写信给保尔·瑞：

> 就像我们现在那样，人们不能以更奇妙的方式做朋友了。

而在同一天给洛的信中他写道：

> 在所有的方面，瑞是一个比我和比我所能是的更好的朋友；请您好好注意这个区别！(B 6,194f.)

至今他们只有短短的几天和几小时在一起，尼采希望有一段较长的时间和洛独处。也许他由此能为自己争取到她。他真的知道自己的愿望吗？面对彼得·加斯特他清楚地表明，一种爱情的概念(B 6,223;13. Juli 1882)在这里是不恰当的。而在给马尔维达·封·迈森堡的一封信的草稿里，他把这个关系定义为牢固的友谊。他称洛为一颗确实有英雄气的灵魂，并且表达出这样的心愿，让她成为一个学生，倘若我的生命不能持久，一个女继承人和思想追随者(B 6,223;13. Juli 1882)。面对洛本人，尼采也作过类似的表示。他得消除她的误解，她不该这么想，他只想让她当女秘书，所以又写道：

> 迄今我从未想到，您该为我"朗读和写"什么东西；不过我非常希望，能够允许当您的老师。最后，为了道出全部的事实：我现在寻找能成为我的继承人的人；我拖带着某些东西到处游荡，那是在我的书中完全读不到的东西——为此我在寻找最美和最肥沃的耕地。(B 6,211;26. Juni 1882)

洛不必把这些话当作爱情表白来读，而尼采给洛的信其实在爱情方面几乎也没有过分的地方。不过其中有些句子能够向洛透露出一种隐秘的颤抖。他在 1882 年 6 月 27 日对她写道，我得沉默，因为每次谈到您我都会推翻自己(B 6,213)。

然后是在图林根的陶腾堡的夏天。洛接受了尼采去那里的邀请。此前她在拜罗伊特观看了节庆演出，去了瓦格纳的家，认识了尼采的妹妹。伊丽莎白是她在沙龙里和招待会上社交成就的嫉妒的女证人。在那里，对于背信弃义的尼采没什么好话，而伊丽莎白觉得，这个年轻的俄罗斯女人应该有力地为她哥哥辩

护。可她没这么做，相反她还背叛他，参与了卑鄙的诽谤——伊丽莎白无论如何是这么经历的，不过最主要的是：以后她把这些情况告诉了哥哥。

在共同去陶腾堡的旅途上，在伊丽莎白和洛之间发生了激烈的争吵。而从此刻起，妹妹成了爱报复的仇敌。事后她断言，洛在道德上责备说，尼采是个伪君子，他以精神友谊做为借口，要达到的目的是同居，他是一个自私自利者，而他的著作恰恰显示出了癫狂的痕迹。我们不知道，洛当时真的说了些什么；不过妹妹是这样告诉尼采的。而尼采以后，比如像在一封信中写的那样，对癫狂（B 6，435；26. August 1883）这个词做了进一步说明。

尽管存在着敌视的感情，伊丽莎白还是和洛以及尼采一起在陶腾堡度过了几个星期——当然他们两人几乎顾不上她，她被那紧张的谈话集体排除在外。因为此刻瑞嫉妒地注视着他们两人之间的关系，洛在这几个星期以给瑞写信的形式，记了日记。这些信对陶腾堡的田园生活作了相当仔细的说明。她记录道，在到达几个小时后，他们就把那“小题大做的口角”抛到了脑后，恢复了以往的亲密关系。他们住进了不同的住房。尼采早上来接洛，他们长久地散步，漫无止境地交谈。洛写道：“我们全然用谈话打发了这三个星期（……）奇怪的是，我们不由自主地随着我们的谈话陷入深渊，到达那令人眩晕的地方。人们也许曾孤独地爬到那里，只是为了探视幽深。我们总是选择岩羚羊走的崎岖小道，要是有人倾听我们的谈话，他会以为，两个魔鬼在互相交谈”（15，125；Chronik）。

他们谈论什么？几乎没有涉及相互间的感情。只有一次，尼采轻轻地嘟哝“蒙特-萨克罗——我生命中那最令人心醉的梦，我得感谢您”（Peters 133）。他们主要谈论上帝之死和宗教

的渴望。“我们天性里的宗教特征是我们共同的东西”，洛写道，“也许它在我们身上之所以这么强烈地表现出来，正因为我们是最极端意义中的持有自由思想的人。在自由精神中，宗教的情感不可能涉及自身以外的神圣和天堂。那些形成宗教的力量，如懦弱，恐惧和贪婪正是在自身中实现了它们自己。在自由精神中，那通过宗教产生的需求(……)仿佛能被抛回自身，能成为其本质的英雄主义的力量，成为为了一个伟大目标的自我献身的冲动”。而尼采在特殊的程度上，显示出这样的英雄主义的特点。所以，人们还将经历，“他会作为一个新的宗教的预言者出现，而这是一个为自己的信徒招募英雄的宗教”(Peters 136)。目光锐利的女观察家洛写下这些话的时候，距尼采真正开始他那《扎拉图斯特拉》的尝试和宣布某种宗教还有半年的时间。

在陶腾堡的几个星期是幸福和充实的，但也有那么些时刻，洛感觉到从尼采身上散发出的陌生和可怕。她写道：“在我们的本质那某一隐蔽的深处，我们相距十分遥远。——尼采就像一座古堡，在其内部有些黑暗的地牢和隐蔽的地窖。刚刚认识他时，这个地窖不引人注目，但囊括了他最本质的东西。奇怪的是，我最近心头突然袭上这么一个想法，我们甚至可以像敌人那样互相对视”(Peters 134)。情况也真的这样发生了。尼采不愿意指出，洛不像他也许希望过的那样爱他；他把他们之间的亲密关系和洛在与他谈话中经历过的特别的幸福，同对洛来说不存在的爱情幸福搅在了一起。他对她没有任何指责，因为爱情无法索取和强求，而即使人们在此弄错了，这也并非必定是人们受骗的结果。洛没有蒙骗他。对于他们之间存在的戏剧性的误解和不相称，她以后作了足够清楚的表述。在她三年后写下的书《为了上帝的斗争》中，她写道：“没有一条道路从感性的激情通向精神的本质的同情——也许有许多道路从这里通向那里”

(Peters 157)。

不过在尼采那里，从这"本质的同情"出发，显然发展出一种有性感色调的激情，那是洛无法回应的。不过，就是尼采的这个性感方面，它起的作用也非常有心理上的矛盾性。因为关系破裂以后，他曾表达过他针对洛的整个身体方面的厌恶。这或许是他真的感受过的。在一封未曾寄出的、给保尔·瑞的信中，他就她写道：

> 这只干瘦的肮脏的味道难闻的有着她的假乳房的母猴——一次厄运！(B 6,402;Mitte Juli 1883)

回过头来看，觉得这整个故事犹如一个幻觉(B 6,374;10. Mai 1883)。对此他自己是这样思考的：在此期间他显然成了一个隐士；已经不习惯同人交往，在人群中已认不出自己。他无依无靠，任人摆布：

> 我的灵魂似乎缺少表皮和所有天然的保护手段。(B 6,423;14. August 1883)

所以他没有看穿那场戏弄了他的游戏。他被引诱到了罗马，去认识洛。马尔维达和瑞可能心怀善意，也许他们真的想给他提供一名有趣的谈话女伴？朋友瑞没有向他袒示自己对洛的感情，由此欺骗了他。而他自己，尼采这样对自己作出审判，主要是什么都没查觉，因为他实际的关于人的认识极不完善。由此他同意了那个三人联盟的建议，没有觉察到，他现在才发觉，别人只是想以此来抚慰他。在陶腾堡的经历之后，洛和瑞还维持了一阵子这个计划，只是为了让他渐渐地平静。当他一直还

坚持着这个三人联盟的主意时，洛和瑞已经把他们的决心，在柏林拥有一个共同的住处，付诸实施。然后是那些通过他妹妹传到他耳中的可怕的诽谤。当他越是长久地觉得受到洛和瑞的牵制，他就越是相信这种诽谤的真实性。这三重的诽谤——他是自私自利者，以理想主义的借口怀有性的企图，他的作品是一个半疯者的作品（B 6，399；Mitte Juli 1883）——在他心中留下深深的烙印。对此他难以摆脱。

真的，他缺少免疫保护，他缺少那天然的保护手段，比如通过与其他人习惯性交往的消遣。隐士受到自己幻想的折磨；当尼采以后认识了福楼拜[①]的《圣·安东尼的诱惑》以后，他会在那里重新认识到，什么意味着受到自身那折磨人的幻想的征服。不过尼采为了掌握自己的权力意志而斗争，他把怀疑引到自身的可疑性上，由此他也能突然地用另一种眼光看待这整个闹剧。然后洛给他的印象还是，如他 1883 年 8 月 14 日所写的那样：

> 一个一流人物，她永远地可惜了。（……）我惦念她，尽管她有着那么多不良的品质。（B 6，424）

所谓不良的品质是些什么，他从未完全清楚地说出。人们只是猜测。他向她敞开了他精神的实存，而此前他从未对任何人这么做过。他自己感到，在他们之间，存在着一个前所未有的理解深度。她触动了他的才能和意图（B 6，254；9. September 1882）的实质。他觉得自己似乎完全被她理解：

> 一些伟大的精神习俗视野的观点是我最强大的生

① Gustave Flaubert，1821－1880，法国作家。

> 命源泉，我非常高兴，我们的友谊正是在这块土地上扎根和播种希望(B 6;204;12. Juni 1882)。[他们甚至]非常地相像，“有血缘关系”。(B 6，237；14. August 1882)

其结果是：每种涉及她的中伤，他为洛辩护着，给妹妹写道，都会先伤害我(B 6，254：9. September 1882)。由此这间镜室完成了，因为，要是他在分手以后诽谤洛，那么事实上他首先伤害的是他自己。不过再问一下：他指责她什么？她这么好地理解了他，这应该没什么可指责的？当然不，不过，她这么好地理解了他，可带着她那对于人的不受约束的好奇心径直向前，去了别人那里，而没有留驻在他的魔力圈中，她把他作为自己教育过程的站点再次丢开，抛在身后——想到这点，尼采觉得无法忍受。面对洛他不可能宣称：你应邀参加另一个国王的宴会……尼采没有表现出扎拉图斯特拉的信心十足的泰然自若。当学生们找到扎拉图斯特拉时，他要求他们走开，离开他。

洛离开了他，走上了自己的路，正是这点深深地伤了尼采的心。他觉得自己受到利用，被滥用。一名女学生告诉他，她懂得他，可也懂得，如何替自己另觅老师。尼采觉得这是令人愤怒的侮辱。他把自己牺牲给她，而随后被她牺牲。现在，1882/83 年冬，他觉得自己被抛回了自身，而以前从未有过这样的事。1882 年 12 月，他给弗朗茨·欧文贝克写信：

> 眼下我面对我的任务，孑然一身(……)我需要一个对付这最无法忍受之事的堡垒。(B 6，306)

两个星期后是那特殊的十天，正是在这十天里，他着迷般地

写下《扎拉图斯特拉》的第一部分。毫无疑问：这部著作是他那不祥的对付这最无法忍受之事的堡垒。

扎拉图斯特拉的写作——这实际上不是写作，而是一场狂喜的游戏——把尼采置入一种紧急状态，他从人事的纷乱和人事的杂沓中脱身而出，进入崇高的公告的氛围。1883 年 2 月 10 日，他给弗朗茨·欧文贝克写道：

> 我觉得，似乎起了闪电——转瞬之间我觉得自己如鱼得水，蓦然醒悟。眼下这又成了过去。(B 6,325)

《扎拉图斯特拉》开头的场面，清晰地展现出这几个星期受伤害和绝望的痕迹，因为一开始描述的是，扎拉图斯特拉如何离开孤独的独处的幸福，来到人群中间，在那里起先受人嘲笑。序言中说，扎拉图斯特拉离开自己的家乡，在大山里退隐了十年：他在这里享用受他的精神(4,11)，直到充溢，直到真正的漫出：这个杯子又将变成空的，扎拉图斯特拉想重新做人。他告诉众人他的财富：扎拉图斯特拉的下坡路就此开始(4,12)。尼采一定不久就觉察到，这样的激昂可能有些滑稽。1882 年晚夏，他为了洛同母亲和妹妹吵架，那时妹妹恶意地提到："扎拉图斯特拉的下坡路就此开始！"(B 6,256)。她认识这个来自 1882 年的《快乐的科学》中的句子。尼采在第四章结尾处曾第一次让扎拉图斯特拉登台。

要是扎拉图斯特拉下山来到人类的中间，这就是他的下坡路。尼采在 1882 年也正是这样经历了自己的人事纠葛。回溯这个夏天和结束了扎拉图斯特拉的第一部分后，他给欧文贝克写道：

> 由于仅仅同理想化的图像和程序相处，我变得如此地焦躁，使我在同现在的人的交往中，受到难以置信的痛苦，觉得自己是多余的。(B、6，337；22. Februar 1883)

尼采让扎拉图斯特拉宣布的第一个信息是关于超人的理论。扎拉图斯特拉在一个不合适的时刻和错误的地点说出了它。人们聚集在市场上，为了观看一次走钢丝的艺术表演。大家想娱乐，享受走钢丝人所甘冒的危险的刺激。扎拉图斯特拉对渴望轰动效果的观众说话，似乎这是一个渴望形而上学的教区，得说服他们关注尘世的享受。请忠实于大地，扎拉图斯特拉对热情的观众大声说，别相信那些对你们谈论来世的希望的人！(4，15)扎拉图斯特拉怎么会有这样的印象，他在同这样的人打交道，这些他得劝他们放弃来世的希望的人。看来这根本就不需要。扎拉图斯特拉带着一个信息到来，可他不认识这些人，所以他的激情听上去如此虚伪。尼采有意导演了这个差异，因为扎拉图斯特拉在(序言)结束时该认识到，他应该以另外的方式开始他的布道事业：

> 我恍然大悟：扎拉图斯特拉不是对民众说话，而是对伙伴！(4，25)

从此刻起，扎拉图斯特拉避免去公开的市场，只是寻找他能对他们布道的伙伴，不需要改变布道的语调。他不回避激情，而是回避那些激情在那里会显得特别尴尬的情境。他对所有人和无人，对兄弟和朋友说话，自己也承认，他的讲演是替自己虚构了一个第三者——朋友、学生和人类——的独白，以便在我和我

自己之间的谈话不持留在心里。这第三者是软木，它阻止第二者（=我和我自己）的谈话坠入深渊（4，71）。不过在普通的观众充当了那反抗的第三者的序言之后，尼采放弃了给他的扎拉图斯特拉安排一个真正的对手的做法。所以扎拉图斯特拉的演说在其无抵抗的独白中显得单调乏味。从公开的场合和从他那可能出丑的地方退回后，扎拉图斯特拉对着空旷说话。尼采应该让那最后的人呆在台上，而扎拉图斯特拉应该同他们斗争，那超人的理论也许只有这样才能显得更有对比度、特色更清晰。

谁是超人，我们该如何想象他？首先这牵涉到对一个题目的一个新的表达方式。在《不合时宜的沉思》的阶段，尼采已经对这个题目有考虑——自我塑造和自我升华的题目。在《作为教育家的叔本华》的探讨中，尼采以他对叔本华的体验为例，描述了一颗年轻的心灵，该如何通过复核他们受其影响的一系列的典范，来找到他们本真自我的基本法则（1，340）。一个自身是坚定的和情绪高昂的心灵，这时能够发现一条上升的路线。每个典范有鼓励自身的效果。人们必须，在典范的引导下，走出自身，以到达自己的可能性的高处。这个真正的自我，尼采当时这么写，不是在自身、而是在自身之上才能找到：

> 你真正的本性并非深藏在你的内心里，而是高不可测地悬在你的上方，或者至少在你通常当成你的自我的上方。（1，340f；SE）

也就是说，人不应该背叛他那更好的的自我（通过成为这样而是这样）。人应该和可以对此期待某些东西；人不仅仅可以从生活那里，也可以从自身为自己允诺些什么，并应该恪守这种允诺。而人自己是这种没有完成的允诺的体现。每次，当人们在

升华意义中尝试自我塑造的时候，超人的意志已经起效。

在超人的这个含义中，不涉及任何生物学问题，指的是人的自体形成术的、精神的力量，他那在上升路线中的自我控制和自我塑造的能力。早在《人性的，太人性的》中，尼采已经为可以这样理解的超人的理想找到了一个确切的说法：

> 你该成为你自己的主人，也做自身德行的主人。以前它们是你的主人；可它们只能是你其他工具旁的工具。你该能够控制你的赞同与反对，学会懂得根据你更高的目的，把它们公布和收回。你该学会在每种价值评判中理解有前景的东西。(2,20;MA)

扎拉图斯特拉指的就是这样的超人，如果他宣布：

> 我爱那个有着自由精神和自由心灵的人。(4,18;ZA)

不过，这里谈及的不仅仅是作为自我塑造之竞技者的超人。生物学的语调掺和在扎拉图斯特拉的讲话中，如他所宣布的那样：这个同他现在一样出现的人，他源自猴子，可他身上还有太多的猴性和太多的懒散习性，而这种习性想重返动物帝国。人是一个处在过渡阶段的生灵。他尚且活动在他源自的猴子、和他也许会发展而成的超人之间：

> 猴子之于人是什么？一个嘲笑或者一个痛苦的羞辱。人之于超人该也是这样：一个嘲笑或者一个痛苦的羞辱。(4,14)

《扎拉图斯特拉》中那比喻的讲话方式暗示了生物学的内容，而在出自扎拉图斯特拉年代的笔记中，尼采的意思更加明晰。他在那里写道：

> 目标是整个肉体的更高级的塑造，不仅仅是大脑。(10,506)

倘若那里太明显地指出人的肉体的更高级发展的观点，这就不适合扎拉图斯特拉讲话的激情特征。也许扎拉图斯特拉应该就超人的毛发、肌肉组织、手臂长度和身高等写什么？这或许有些过分，无意中会变得滑稽。涉及超人主题的肉身，扎拉图斯特拉满足于对其结婚意愿的提示：

> 你不应该向前地繁衍你的生命，而是向上！为此婚姻之园会助你一臂之力。(4,90)

尼采熟悉同时代关于生物培育和演化的思想。在1881年夏，他已经让人把参考书籍寄到了锡尔斯-玛利亚。要是没有受到由达尔文主义激起的、生物演化思想那蓬勃潮流的影响，那么尼采一定是个无知的人。尽管在细节方面人们对达尔文有着各式各样的批评，尼采也无法摆脱这个思维那巨大的启示作用。这里有两个基本思想，作为那些年代知识分子文化的公共财富，对尼采来说，它们也成了不言而喻的背景假设。

一是发展的思想。就精神文化和意识来说，它不是新的。整个黑格尔主义和接踵而来的历史学派，把它视为精神形变的发展规律。而达尔文增添的东西——这是第二个思想——是发展的假设在生物实体上的运用。

来自动物帝国的人类生成的生物学历史，其作用一方面是，强烈地贬低人类的价值。猴子成了人类早先的亲戚，所以尼采让他的扎拉图斯特拉宣布：

> 以前你们是猴子，就是现在，人也比任何猴子更像猴子。（4，14）

把人定义为生物发展的产物，其后果是，那所谓的精神也被理解为一个肉体部分——头部，脊椎和神经等——的作用。

在这个意义上，尼采把他的注意力放到精神进程的生理部分，在《扎拉图斯特拉》中谈论肉体的伟大理性：

> 创造的肉体为自己创造了精神，作为它的意志的一只手。（4，40）

不过，对精神的这种顺化以及与此相关的对人类特殊地位的相对化，亦即对他的贬低，仅仅是达尔文主义影响力的一个观点。

另一个观点相反地存在于对人的一种更高级发展的、几乎是亢奋的幻觉中。现在人们可以把进步的思想也运用在生物的发展上。要是演化导致了人类的产生，为什么它该在人身上结束？为什么不该有一个更高级的生灵，一个作为更高级的生物种类的超人？在达尔文那里没有出现“超人”这个表达方式——不过，这个牵涉到人的生物学的未来主义对他来说并非陌生：发展思想的逻辑一定会导致这样的幻想。达尔文曾写道：“倘若人对此感到有些骄傲，尽管不是由于自身的努力，他达到了整个有机的阶梯的顶端，他会得到原谅；他以这个方式攀登到上面的这个事实，而不是一开始就被放置在那里，能够赋予他希望，在遥

远的将来有一个更高级的定义”(Benz 88)。

尽管如此,达尔文持有疑虑。他从未忘记,设想出这样一种将来的人类精神,是有局限性的人类精神。愿望和自负在这里参与其事。“如我完全相信的那样,人从一种如此低级的、比如像最低级的动物的精神中发展出自身。要是得出这么一个了不起的结论,人们还可以信赖人的精神吗”(Benz 89)?

达尔文主义者在此期间逐渐变得不令人生疑。被尼采强烈批评的达维德-弗里德里希·施特劳斯,毫无保留地认可生物学的升华的观念,而尼采批评他的不是这个达尔文主义的发展的思想,而是施特劳斯那舒适的、关于一个高级的、但总是家畜般人类的想象。特别是欧根·杜林[1],尼采在 1875 年曾详细地摘录他并从他那里学到了许多(而以后又讥讽地谈论他),以详尽的论证发展了这个思想,即演化判定大多数物种蜕化和灭绝,不过人类也许还面临着一个巨大的成功的历史。他写道,一切预示着一个发展,“它有一天会让人,不是让他成为一具僵尸,而是把他引向一个高尚的、得到显著不同装备的种类”(Benz 102)。

也就是说,作为生物学类型来理解的“超人”,完全是达尔文主义的一个合乎时代的角色,而这对尼采来说并不怎么舒服。尼采害怕自己幻觉的时代性。特别是同粗俗的达尔文主义,同流行的科学论文和论战文章,他想保持距离。他的“超人”应该是独创性和唯一性的东西。

另一个亲属关系他也想摆脱。托马斯·卡莱尔[2]和拉尔夫-瓦尔多·爱默生[3]——对于后者尼采甚至表示首肯——同样表达过这样的观念,即人类能够也必须在超人的一个系列中

---

① Eugen Dühring,1833—1921,德国哲学家,经济学家。

② Thoma Carlyle,1795—1881,英国散文家,历史学家。

③ Ralph Waldo Emerson,1803—1882,美国哲学家,作家。

向着顶峰发展自己：在英雄，天才和圣人等形象中。正是在这样的形象中，那些创造性的人在艺术、政治、科学和战争的领域中得到升华，示范性地和引人注目地获得观念。不过，发展的思想在这里起了一个巨大作用，因为卡莱尔和爱默生在路德、莎士比亚或拿破仑等形象中看到的不仅是文化的机遇，而且还有一种人类那深刻的、有质量的实体变化的先驱。

尼采强烈地否认同达尔文主义的以及同更理想主义的超人纲领的联系。在《瞧，这个人》中他抱怨说，他那超人的观念彻底受到了误解：

> "超人"一词是用来形容一种至高无上之人的用语，与"现代"人、"善良"人、基督徒和其他虚无主义者对立。在扎拉图斯特拉即道德破坏者的口中，它成了一个深思熟虑的词。可几乎人人都想当然地在这样的价值意义中理解它，即在同扎拉图斯特拉这个形象中出现的价值对立的含义中。他们硬说超人是一种高等人的"理想主义"类型，一半是"圣徒"，一半是"天才"……另有一个有学问的、头上长角的家伙由此而怀疑我是达尔文主义者；甚至那个被我如此深恶痛绝的、属于那个违背知识和意志的大骗子卡莱尔的"英雄崇拜"，也在这里被人重新发现。假如我向某人低声耳语，叫他与其在帕西法尔[1]中，倒不如在恺撒·波尔查[2]那里去寻找一番，他会以为自己听错了。(6,300)

---

① Parzival，欧洲中世纪传说中的英雄，基督教骑士的原型。同为一德国文学名著书名。

② Cesare Borgia，1475—1507，意大利文艺复兴时期的诸侯之一，为人残忍狡诈，善弄权术。

倘若尼采抱怨,他的超人被误解为一种高等人的“理想主义”类型,那么他显然忘记了自己的开端。因为在《悲剧的诞生》中,特别在《作为教育家的叔本华》中,一个天才的概念得到勾画,而它酷似这个以后被批评的一半是“圣徒”,一半是“天才”的类型。谁有胆量,他在悲剧之书的一篇前言的草稿中写道,谈论荒漠中的圣人,说他错过了世界意志的最高意图?(7,354)天才和圣人对尼采来说是世界那迷狂的顶峰,那是些禁欲主义者,狂喜者,有才智和创造力的人,不过还不是恺撒·波尔查的类型,不是生机勃勃的英雄和天生的力士,不是不受道德约束的运动员。在扎拉图斯特拉中和在以后的文字里,尼采从他那超人的图像中剔除了一些理想主义的和半宗教的东西。在《快乐的科学》第五章中(在《扎拉图斯特拉》之后写下),超人作为声名狼藉的大玩家,作为市民的恶魔和不受道德约束的天生的力士出现。他在那里谈论一种精神的理想:

> 这种精神是天真的,亦即是非做作的,出自那泛滥的充溢和强力,同一切迄今被称为圣洁的、善良的、不可触犯的和神圣的东西嬉戏(……);对于一个人性的和超人性的安康以及期望安康的理想,它常常看上去是足够非人性的。(3,637:FW)

在《论道德的谱系》中,它成书于精神崩溃前的一年半,尼采向我们介绍了那臭名昭著的“金发野兽”:

> 它带着无罪恶感的猛兽良心(……)也许在一系列残暴的凶杀、纵火、强奸、刑讯以后,还带着一种傲慢、一种心灵的平衡,扬长而去,似乎只是完成了一场大学

生的闹剧。(5,275;GM)

不过,在这个上下文中还不十分清楚,这类尼采主要以为在意大利文艺复兴时期能找到的高贵的种族的范例,是否真正体现了未来超人的值得希望的类型。他选择了这类例子,为的是描述人内心那沉睡着的活力。不过,他不是一个彻底破除心理拘束的鼓吹者,这也是毫无疑义的。对尼采说来,塑造的原则一直是起决定性作用的。伟大的力量必须通过一种强大的意志获得一种形式。所以扎拉图斯特拉说出自己的警告:

你想进入自由的高空,你的灵魂渴求着星球。但是你那糟糕的本能也渴求自由。(4,53)

就是在背弃自己那理想主义的超人图像和叔本华那否定生命的天才后,尼采也没有决意,把精神从强者的领域里驱逐出去。

叔本华的天才否定世界,因为它把世界作为道德的丑闻来经历,但世界又有一个强大的天性,意志需内在地克服它——对扎拉图斯特拉时代的尼采来说,这样一个形象含有太多的基督教道德观。尼采虽然坚持叔本华那自我克制的理想,可是他不愿理会叔本华的世界背弃。同时,自我克制对他来说是权力意志的一个观点,对于自身的权力。超人给自己颁布行动的法律,所以这是一部个人的法律。它远离传统道德,能控制普通人,但对超人只能造成妨碍。

超人也就成了只遵守他自己对此负有义务之规则的伟大玩家。可他不会把游戏一直坚持到自己筋疲力尽或者无聊乏味的程度。属于超人的主权的还有中断游戏的力量。谁决定游戏的

中断，谁就拥有权力。超人就是这样一个强大的玩家。他也可能在某一段时间参与我们称之为道德的游戏，可他带着松弛的约束力这么做。对他来讲，不存在犹如闪电击中一个软弱的主体、进入其良心的绝对命令，而只存在为生命艺术服务的游戏规则。属于超人特性的还有对那些平时被称为“恶毒”的本能和奋争的有力铺展。不过，它们不允许是粗野的，必须得到塑造。超人应该以一种塑造的方式获得人类生机的全部的丰富多彩。在关于《权力意志》的笔记中，尼采这么说出他的想法：

> 在伟大的人身上有着最多的生命的特殊品质，不公正，谎言，剥削。(12,202)

也就是说，超人不应该受到理想化的道德指责。这就是尼采对理想主义的误解的纠正。尼采在《瞧，这个人》中还抵抗达尔文主义的误解。尼采在《瞧，这个人》中反抗的另一种达尔文主义的误解的情况怎样？在《扎拉图斯特拉》中，超人那第一次的宣告是这样组织的——你们走完了由虫到人的路程，但你们在许多方面还是虫(4,14)——这样的表述没有达尔文是不可想象的。尼采坚持达尔文的两个基本思想：一是在进化论那专门措辞中的发展理论；二是作为演变进程之推动力的争取生存的斗争。当然，尼采不会把此在的斗争解释为存活的斗争，而解释为征服的斗争。这在尼采《权力意志》的哲学关联中会显示出。

尼采同达尔文显然地非常接近，可他为什么要反抗达尔文主义的误解？达尔文忘记了精神！（——这是英国式的！）(6,121;GD)尼采宣称。他指责说，达尔文把动物帝国中发展逻辑的无意识的作用用在人的帝国上。这是不允许的，因为在人类世界里，所有的发展进程在意识的媒介中中断和得到反映，而这

意味着：不能以无意识的自然发展的模式，来思考人的更高级的发展，相反，这个发展必须被理解为自由行动和自由创造的产品。就这将来到的超人来说，人们也就不能依赖天然的进程，而必须自己采取主动。不过以什么方式？

不管怎样，从起源和遗传理论方面来说，尼采接受了够多的生物主义学说，让他接近繁殖制度意义中的培育的思想。对此他透露的不多。你不应该向前地繁衍你的生命，而是向上！(4，90；ZA)，这个建议已经征引过。向上在生物学上是什么意思，这不清楚，但扎拉图斯特拉对此毫不怀疑，即人们不应该允许自己太多太多，毫无节制地向前繁衍自己。这样挂在树枝上的人太多太多，时间也太长太长。让一阵风暴吹来，摇落树上那些腐烂和被虫蛀空的一切！(4，94)必须让那疯狂地蔓延的繁殖结束。偶然和大多数人的权力不应该继续占统治地位：我们还在和偶然这个巨人一步一步地斗争，荒谬和这个无意义迄今还统治着整个人类(4，100；ZA)。为了防止这代代的荒谬在当下和将来生活着的人那里爆发，为了防止那整个历史结束在一个糟糕的蜕化(4，98)中，必须采取措施。什么措施？

在扎拉图斯特拉唱完他的咏叹调的激情舞台上，尼采无需清楚地说话：

> 我的兄弟们，当你们的精神用譬喻说话时，请注意这个时刻：这是你们德行的起源的关头。(4，99)

用譬喻讲话的好处是，允许扎拉图斯特拉以提示的方式说话：譬喻是善和恶的所有名称：它们不说明什么，只是暗示(4，98)。谁只是给出能够解释的暗示，可以轻松地逃避责任。他只需要解释，他被误解了。不过，扎拉图斯特拉讲话的场景得到这

样的安排，让预言者用不着考虑抵抗、询问和精细的表达。他对着一个没有回声的空间说话。没人会在任何一个意义上缠住他不放。扎拉图斯特拉是抓不住的。要是扎拉图斯特拉鉴于太多太多这样说：让速死之说教者来吧（4，94），人们可以视其为呼吁，杀死孱弱者和病人，在他们能够继续繁殖以前。可是扎拉图斯特拉没这么说。不过尼采有时这么想过，在对庸俗陈腐的污浊空气感到气恼和愤怒的时刻。1884年尼采在他的笔记中写下：

> 对将来起决定性作用的是，赢得那重要的巨大能量，一方面通过培育、另一方面通过灭绝几百万缺乏教养者，以便塑造将来的人，让他们不毁灭于人们造成的痛苦，而这种痛苦的类似前所未有！（11，98）

在他最后的一些文字中，尼采将摆脱拘束，突破譬喻性的讲话模式，在公开的舞台上得出一些结论，而这些结论没让人对超人思想有什么好的预感：

> 作为群体的人类，为了一个单独的较强大的人种的繁荣而牺牲——这也许是进步。（5，315）

他在《论道德的谱系》中这么写道。而在《瞧，这个人》中，人们可以发现那几个声名狼藉的关于生命那未来党派之任务的句子。我们面临着一个悲剧性的时代，他写道。为什么是悲剧性的？针对一切贬低生命的价值和把生命转变为一种家畜的做法，得以一声无情的否定，来肯定生命：

> 让我们放眼远眺一个世纪,我们假设,我那对两千年来违逆自然和亵渎人类的行为的谋杀成功了。那崭新的生命之党,即担负了最高任务即培育人类变得更高尚的党,——任务中包括无情地消灭一切败类和寄生虫——将有可能在地球上重建生命的繁荣昌盛,而狄俄尼索斯状况定会从中再度产生。(6,313;EH)

这个生命的繁荣昌盛只有这样才能成功,倘若这太多太多的继续繁殖受到阻碍甚至被清除——就尼采来讲,这个确实是谋杀性的思想出自狄俄尼索斯状况。尼采为什么把狄俄尼索斯同他关于大量地灭绝人类的幻觉联系在一起?尼采的回答是:要是人们足够深刻地体会了狄俄尼索斯的和悲剧的世界感情,人们就会发觉,早在希腊悲剧中已牵涉到这个问题,即:

> 成为生成自身的永恒的乐趣,而这种乐趣自身含有对于毁灭的乐趣。(6,312:EH)

尼采借助他的扎拉图斯特拉给予这个对于毁灭的乐趣以声音和形象。不过他有时也感觉不好。1883年8月底,在扎拉图斯特拉第二部结束后,尼采在给彼得·加斯特的一封信中谈到:

> 我自己心中到处携带着的那针对整个扎拉图斯特拉形象的最最可怕的敌视。(B 6,443)

在《扎拉图斯特拉》第四部结束后,他写信给朋友欧文贝克说:

> 现在我的生命存在于这个希望中，希望所有的事情不像我所领会的那样发展；有人使我的“真理”变得不可信。(B 7,63;2. Juli 1885)

这个同超人图像联系在一起的灭绝幻想有两个根源：一个思想结论和一个存在的问题状况。

就思想的结论来说，牵涉到已在悲剧之书中展开的一个论点的极端化，即文化通过伟大事业和伟大人物为自己辩解的论点。要是人类不是为了自身的缘故存在，要是情况相反：目的仅仅存在于其最高点中，在伟大的“个体”、在圣人和艺术家身上(7,354)，那么，把人类当作为了产生一个天才，一部天才的作品或者——一个超人的材料来使用，这就是可以允许的。倘若此时大众碍手碍脚，那么必须腾出地方——必要的话通过对败类的清除。可是，尼采即使在这灭绝的幻想中，也始终是一颗纤弱的灵魂，所以更喜欢这样的想象，即希望在那些寄生虫中，出现这样的意向，自愿地牺牲自己(11,98)。

至于存在的状况，在尼采那灭绝幻想中，来自一个藐视和侮辱他的环境一方的严重伤害起了作用。通过思维，尼采想为自己创造一个第二种的天性，它要比他那第一种的天性更加伟大、自由、独立。就此他说：我是一株在坟茔近旁长出的植物。对他来说，他的思维是一种尝试，似乎后天地给予自己一个以往，人们想从这个以往中产生，与人们源出的以往相反(1,270;HL)。尼采如此强有力地朝着他那第二种天性伸展自身，显然必须不断地使用更多的权力，以防止这“第一种”天性的卷土重来。他在自我发现和自我发明中寻找避难所，感到自己在各方面都易受伤害。他总是彬彬有礼，但对任何类型的伙伴都敏感多疑。要是人们把他视为同类，他会觉得受辱。他心里会生发出对压

制他的东西的憎恨：瑙姆堡的环境，家庭，姐妹，母亲，最后还有朋友，当然还有瓦格纳。他们都不理解他，可他们都以为有权得到他的友谊和理解。没人以适合他地位的方式对待他。在写作扎拉图斯特拉的时代，他对来自藐视的伤害特别敏感。1883 年 8 月他给伊达·欧文贝克写信说：

> 我似乎觉得，在同所有人的交往中，我命中注定要保持沉默或者摆出一种人道的伪善姿态。(B 6,424)

他感到了把高人同普通人区分开的、对于距离的内心冲动(B 6,418)，但内部世界和外部世界并不合拍。他并不像他是的那样，或者想是的那样。他相信，没有一个活着的人，像这个扎拉图斯特拉那样，能够做这样的事(B6,386;Ende Juni 1883)。万不得已时他能够承受隐姓埋名，人们可以否认他，可是人们不能贬低他。这是完全无法忍受的。每当他完成一项他自以为成功了的工作时，他就会在自己周围深切地感受到这样一种压迫。在完成《扎拉图斯特拉》第一部后他对彼得·加斯特写道：

> 过去的一年(……)给了我这么多的征兆，人们(包括我的"朋友"和家人)蔑视我、我本真的生命和行为。(B6,360;17. April 1883)

在他的想象中，这所有的侮辱，伤害，蔑视来自平庸的沉闷的世界。尼采这个批评记仇的人，自己间或地对记仇的普通人也充满复仇欲。比如当他在《扎拉图斯特拉》中，以自己对太多太多的人的诋毁为他的超人腾出空间的时候。尼采觉得自己被那些最后的人团团围住。这些人无论白天黑夜都有自己的小乐

趣，眨巴着眼睛发明了工作的幸福，而那思想的高尚和崇高对他们来说过于无聊：

> 什么是爱情？什么是创造？什么是渴望？什么是星空？——这最后的人问着，眨巴着眼睛。（4，19；ZA）

这给向上飞升增加了负担，也阻碍了它。尼采就这样以灭绝的幻想对此应答，而他，这个他们大家都将认识的超人，会可怜他们……

尼采关于超人的图像具有矛盾的心理，其中隐藏着一部存在的戏剧。超人代表了一个较高的生物类型，他可能是一种目标明确的培育的产品；但他也是每个这样的人的理想，倘若他想获得对于自身的权力，想培养和发扬自己的德行，又是创造性的，懂得在人类的思维能力、幻想和想象力的整个键盘上进行演奏的人。超人让人类可能性的整版图像变为现实，所以，尼采的超人也是对上帝之死的一个回答。

让我们回忆一下《快乐的科学》中那个著名的场景。那里描述了那个疯子在明亮的上午提着灯笼到处乱跑，叫着：

> 我找上帝！我找上帝！（3，480；FW）（……）这个业绩的伟大对我们是否过于伟大？我们自己是否必须成为众神，只是为了显得配得上他们？（3，481）

上帝的凶手必须自己成为上帝，亦即成为超人，或者他坠入庸俗——尼采在这个场景中展开的是这样一个思想。它牵涉到的问题是，人是否保存了他那足够伟大和可怕、能发明一个完整

的神的天国的智力，他是否在对众神作了批判之后，精疲力尽地落在后面。倘若上帝死了，因为人发现，是人发明了他，那么最最重要的就是，形成上帝的力量得到保存。超人体现了此岸的神圣，作为对上帝之死的回答。超人不受宗教的拘厄：他没有失去它，他把它收回了自身。通常的虚无主义者则相反，那个最后的人，只是丢失了它，把那世俗化的生命保留在自己那贫乏可怜中。但是，尼采想以他的超人为了此岸拯救那神圣化的力量——针对世俗化的虚无主义倾向。

在《快乐的科学》中，尼采生动地，但不带《扎拉图斯特拉》的说教语调，展开这个思想：

> 有一个湖泊，它在某日拒绝往外流出，在现在的出口筑起一道堤坝：打那以后水面越涨越高。也许，恰恰这样的拒绝也会赐予我们力量，那种拒绝能够以此承受自身的力量；也许人从此也越升越高，再也不向一个上帝流淌。(3,528;FW)

超人是普罗米修斯般的、发现了他那神系的才能的人。没有他上帝就死了；不过，人们知道的上帝，只是通过人和在人身上活着，依旧活着，他是人那创造性的权力的名字。而这创造性的权力让人共享存在那可怕的事物。《扎拉图斯特拉》的第一部以这样的话结束：众神都死了：现在我们要超人活起来(4,102)。而在《扎拉图斯特拉》第二部的《在幸福岛上》有这样的话：

> 以前，人们眺望遥远的大海，便说上帝；现在我教你们说：超人。——上帝只是一个假定；不过我要你们的假定，不超过你们那创造的意志。——你们能够创

造一个上帝吗？——那么不要再对我说什么众神了！不过，你们也许能够创造超人。(4,109)

在人发现和肯定他那神系的力量、所以学会了对自己的敬畏的那一时刻，他就停止了在自己的作品中蔑视自己的行为。所以扎拉图斯特拉可以大声呼出：现在人类未来之山才转动(4,357)。上帝死后，这个超人便是这样一个人：为了能够相信自身，他不再需要绕道越过上帝。

不过，我们还没有碰到对尼采来讲超人那起决定性作用的观点。要是我们回忆，尼采想让扎拉图斯特拉宣布的东西，实际上就是相同事物之轮回的学说，那么我们就接触到了这个观点。尼采在《扎拉图斯特拉》第三部中，才犹犹豫豫地说到这个学说，在《面貌与谜》那一篇中。在那里情况也变得清楚，对尼采来说，超人那真正的重要性是什么：他是这样的人，他已变得成熟，能够把握和承受这个学说的可怕。超人是这样的人，他不会在这个学说上毁灭，而能——尼采对此的表达方式是——吞食它。这个情况以令人毛骨悚然的效果在这样一个场景中得到描述。一个年轻的牧羊人，脸部扭曲，身体缩成一团，嘴巴里往外吊着一条黑蛇。扎拉图斯特拉克服着自己的厌恶和害怕，要求他，把爬到他嘴里的蛇的脑袋咬下。牧羊人言听计从，由此开始了他那成为超人的飞黄腾达之路：

不再是牧羊人，不再是人——一个变形者，一个周身放光者，他在笑。(4,202;ZA)

蛇是那回旋往复的时间的图像。把它的脑袋咬下意味着战胜恐惧。面对这样的洞见，亦即无法逃脱时间，不存在彼岸，超

人已足够地强大。人们无法从存在的玻璃球中脱身而出，不存在借助一种非存在之力而获得的解放；因为，这就是那轮回的学说，我们将苏醒并获得新的知觉。而在我们的缺席“之间”流逝的时间段，其实根本不存在——因为这个时间只有对意识来说才存在。

不过，尼采在《扎拉图斯特拉》中不能摆脱这个问题，即这个轮回学说要是被直接地作为思想说出，听上去奇特、空洞和陈腐。1882 年夏同洛一起在陶腾堡，他记下这个句子：

> 人们想传播的真理越是抽象，人们就越是先得诱惑它的意义。(10,23)

借助大门通道、侏儒、牧羊人和蛇等场景的恐惧浪漫，尼采提供了一些东西，来丰富地描绘这个意义的学说。他对问题作了提示，即这个学说可以被理解和误解为是陈腐的。侏儒鄙视地评论扎拉图斯特拉的说教，似乎他听见的不过是众所周知的事。他这样说：

> 一切直线是说谎(……)所有真理是弯曲的，时间自身是一个圆圈。

扎拉图斯特拉只能相当无奈地回答：

> 你这个沉重的精神！(……)别这么轻率地回答！(4,200)

扎拉图斯特拉束手无策，沮丧失望，因为他显然没能成功地

让人感受到他的学说的可怕性。于是他的说话声逐渐轻下来，因为我害怕我自己的思想和隐念(4,200)。这是神秘莫测的轻声低语。如洛报告的那样，每当尼采对她说起那轮回的学说，尼采就会陷入这样的轻声低语中。当尼采告诉其他朋友这个学说时，别人也有这个感觉。洛的情况一样：她为语调和姿态所感动，但对传达的信息感到失望。在陶腾堡的那个夏天，尼采觉察到了这点。所以人们在他关于轮回学说的记录和笔记中，可以找到用浓墨画出的句子：

> 啊，我对那悲哀的表情和话语是多么的不胜其烦！(10,33)

这维持不了多久。因为，在1883年1月和1885年1月之间产生的《扎拉图斯特拉》的四个部分，充溢着悲哀的表情和话语，但他还是同1882年夏一样对它们感到不胜其烦。

在结束了第三部分之后，1884年1月1日，尼采给彼得·加斯特写信说：我的《扎拉图斯特拉》14天以来完成了，全部完成了(B 6,473)。也就是说，他觉得书已写完，再生已经被宣布，来自那《七印记》歌词的、带着永恒哟，因为我爱你的咏叹也已唱完，他可以去做别的事。可是在1884/85年冬，尼采决定，再发表《扎拉图斯特拉》的第四部分。也许他这是想向歌德的浮士德第二部靠拢。浮士德在那里经过了一次幸福的沉睡后，在第二次生命中苏醒。如此这般，我们在第四部开头处重逢的扎拉图斯特拉，是一个几乎有些快活的老人。

在第四部的写作期间，尼采对朋友们的提示让人猜想到，他显然想要缓和一些那悲怆的和崇高的激情。谈到的是狄俄尼索斯的舞蹈，愚人书和魔鬼的胡扯(B 6,487;22. März 1884)。他

带着一个小丑的心情写完最后一部分，他以后这么解释。事实上这里牵涉到某种精灵的化装跳舞者的行列，如预言家，通灵者，巫师，心甘情愿的乞丐。在这些面具后面人们可以猜想到某些原型，雅各布·布克哈特，里查德·瓦格纳，弗朗茨·欧文贝克，俾斯麦王公等。这些人物下到扎拉图斯特拉的地狱里，而他在那里拥有自己的洞府。因为他们皈依了他的轮回学说，他们处在一条通往超人的美好道路上。不过他们身上还有太多的犹豫和怯懦。他们做不到。不管怎样他们有权得到高人的荣誉。人们可以发觉尼采的努力，为整部书找到一个圆滑的、轻松的、间或轻歌剧般的氛围。可他没有成功。前三部那高调的氛围不停地渗入其中。

不过，在这第四部中，有些地方具有一种自我批评的、一直延续到痛苦之边缘的清晰度。尼采在激情中发现了生命的谎言：

> 我看出了你：你已成为所有人的蛊惑者，不过针对你自己你还没有多余的谎言和计谋——你对你自己丧失了魔力！(4,318)

第十三章

一

再论扎拉图斯特拉。轻松的，可这么沉重。爱情的意志和权力意志。预备阶段和展开。暴力和世界游戏。公开的问题：自我升华和团结一致。在通向未就之代表作路途上的分岔：《善恶的彼岸》和《论道德的谱系》。

扎拉图斯特拉在布道，但不是对别人，他得说服自己。尼采在他的笔记中直截了当地表述了这点：倘若老师想吞食自己的学说，那么他得传播它。不过，在同侏儒的谈话中我们有这么个印象，扎拉图斯特拉想让人感受到他那关于永恒之轮回的学说，可他没有成功。思想仍然是抽象的，所以侏儒以蔑视的意见作出反应。

1885 年初，尼采又写了扎拉图斯特拉的第四部，尽管他在前三部后已经相信，他可以结束他的扎拉图斯特拉了。这难道是他发觉了，他还没有把这关键点诉诸语言？不过，即使在这第四部分之后，尼采也没有这样的感觉，已经完成了他的扎拉图斯特拉。也许他脱离了这个人物，但是没有脱离其学说。他只是让扎拉图斯特拉作为这些学说的喉舌出场。对于这些学说，特别在永恒的轮回、超人和权力意志这三项学说的联系方面，他还

会继续工作，而且带着这样的意识，即这个关键点一直还没有充分地被说中和得到表述。

1881 年夏，在锥形岩石旁遭遇灵感的时候，尼采为了表达相同事物之轮回的学说，记录下以下的结构原则：

> 先培植倾向，创造出一些在这个学说的阳光照耀下能够百倍地有力繁荣的东西，直到最后才陈述这全部存在者的重复学说！(9,505)

就此，最初为扎拉图斯特拉设计的顺序是：首先勾画一种生活艺术的轮廓，由此那生命和爱情的价值变得显豁。扎拉图斯特拉要像太阳一般，带来光明和欢乐。他作为带着充溢的善意的人出场。不过，那作为生命的乐趣听上去轻松和愉快的东西，很难实现，倘若不是不可能：那是儿童的复原的自发性，或者用哲学的话来说，那被居间促成的直接性。扎拉图斯特拉在三种变形(4,29)的讲话中为此找到三幅形象的图像：人起先是骆驼，负载着全部的你应。骆驼变形为一只狮子。它反抗着那你应的整个世界。它抗争着，因为它发现了我要。因为它抗争着，它被否定地捆绑在你应上。它的存在能力在强制中消耗为造反。在这个我要中有着太多的抗拒和自我坚持，这里还没有那创造性意愿的真正无拘无束，人们尚未居于自身，占有他自己那丰富多彩的生命。只有自己成为儿童，人们才能在这新的台阶上重新获得生灵的自发性：

> 儿童是无辜和遗忘，一个新的开端，一场游戏，一个自转的轮子，一次首次的运动，一个神圣的肯定。(4,31)

以后还多次地谈到创造的游戏和神圣的肯定。扎拉图斯特拉努力着，说出一种被复原了的健康和自发性的生命学说的具体观点：人们应该听从肉身的伟大理性，正确地滋养自己，把同人的交往减少到一个有益健康的程度，并有限度地告诉别人自己的感情，经验和思想，以便不被卷入到误解中，防止最后自身由于那公开的闲言碎语扭曲地和变形地、作为陌生物返回，分散自己的注意力。也就是说，人们不该把自己牺牲给意见的市场，但是也不把脑袋藏在天国事物之沙里(4,37)——这也意味对生机勃勃的中心的疏远。不过，在爱情中我们能找到这个中心，扎拉图斯特拉说。他用一个佯谬的句子说出这个意思：

> 我们爱生命，不是因为我们习惯于生命，而是我们习惯于爱。(4,49)

不是生命说明爱的理由，而是相反：爱是创造性的东西，所以是那个让生命维系于生命的力量。人们只有先习惯于爱，才能将就生命的残余。只有怀着爱的意志，人们才可能发现生命那值得去爱的侧面，不然人们会遇上生命那令人厌恶的、丑陋的、折磨人的方面。人们应该利用爱的意志，以让周围的世界和自身变得富有魅力。由此来说，人们该迷恋上爱。

这样的倒置法和自我指涉对尼采/扎拉图斯特拉来说确实具有典型意义。注意力从一个意图的对象那里，转移到意图的行为上。那“……的意志”进入焦点。认识问题也同样。不是那被认识的“对象”为认知的乐趣辩护，相反，认识的意志可能是一种乐趣，它甚至承负和忍受着被认识之物的无法忍受性。人们经常忘记，尼采在《朝霞》中已经写下，认识对最最丑陋的现实性也是美好的(3,320)。为什么？因为认知自身是某种美妙的东

西。所以会发生这样的情况，即认识者的幸福会增添世界的美丽。不过人们不该忘记，这个美丽从何而来。它的源泉是认知的乐趣，而不是被认识之事物的状态。因为这样一种互相混淆在认知的兴奋和幸福中很容易出现，保持正直、不错误地成为事物的赞美者(3,321)，这就很困难。爱的情况同认识一样。只有当人们同爱那有生气的力量紧密相连时，生命才获得一个值得爱的形象。爱的意志从哪里获得养料？只在自身，不在世界里。爱的意志不是别的什么，只是权力意志的某个形象。因为，那奇妙的转化能让某些事物变得可爱，难道存在着一种比它更高的权力？

除了“超人”和“相同事物的轮回”以外，“权力意志”是扎拉图斯特拉第三项伟大的教义。它第一次出现在扎拉图斯特拉关于“自我克服”的讲话中。那里展开的思想由前面三首歌——《夜歌》，《跳舞之歌》和《坟茔之歌》——作了铺垫。那里涉及的是生命和爱的关系，显示出的是刚才解释过的爱情那自我指涉的令人难堪的观点。但是我生活在我自身的光中，我吞回从我身上迸发出的火焰(4,136)，《夜歌》中这么说。在《跳舞之歌》中，扎拉图斯特拉遇到一队跳舞的少女。他想一起跳，尽管那沉重的精神阻碍他，可他心中那小上帝，一个萨蒂尔[①]，一个潘神[②]有了动静，他想活动身体，渴望蝴蝶。也就是说，扎拉图斯特拉想跳舞，可在他的自我指涉中，他思考起跳舞本身，而没有跳舞。他同一个舞者说话，由此妨碍了她跳舞，同时她作为跳舞之生命的象征而容光焕发。她讥讽地把他嘲笑：

虽然对你们男人来说我是“深沉”，或者“忠实”，

① Satyr，希腊神话中耽于淫欲的森林之神。转义为色鬼。

② Pan，希腊神话中主管森林畜牧的神。

> “永恒”,“神秘莫测”。——但你们男人总是把自己的德行赋予我们——唉,你们这些有德行的人!(4,140)

“生活”让扎拉图斯特拉获得意识,用深沉和秘密装备生命,这是投影。谁不处在生活中,谁自己不跳舞,就会在此之中发现深沉。神秘莫测的是那些事物,倘若人们同它们保持距离。谁想跳舞,就不该对此苦思冥想。生活需要被生活,不仅仅是被思索。可是,扎拉图斯特拉与跳舞的少女圈保持着距离,孤独地同他的智慧呆在一起。对他来讲,她是一个生命的肯定者——她让我回忆起了生命,扎拉图斯特拉这么说(4,140)——可她不是生命自身。更糟糕的是:他的智慧应该诱惑他进入生命,但是却替他赶跑了跳舞的少女。因为她们想跳舞,而不是让人探究。所以,那带着自己的智慧被孤独地抛下的扎拉图斯特拉,又一次沉入自身的深不可测中。只有那些在跳舞中留下的问题,马上又来打扰他。而舞场已空无一人:

> 怎么!扎拉图斯特拉,你还活着吗?——为什么?为什么活?凭什么活?去何处?在哪里?如何活?继续活着,这难道不愚蠢吗?(4,141)

那个想探究生命的智慧,立刻拉开了距离。倘若它趋散欲念,这难道不是一种狄俄尼索斯的智慧吗?在跳舞的少女们身旁,扎拉图斯特拉无论如何不会成为狄俄尼索斯,而他很喜欢是他。他没得到什么多的东西,只是:隔着面纱望去;透过网孔去捉(4,141)。

紧接着《跳舞之歌》的是《坟茔之歌》。扎拉图斯特拉来到他青年时代那没有实现的梦幻和希望的坟墓旁。他同它们讲话,

犹如同背叛他的精灵说话，而且对它们严加指责。它们为舞会奏乐，然后又败坏了他的音乐。究竟为什么这样？难道以往曾让他的生命如此沉重，那没有生活过的生活妨碍了他，又把他捆绑在一个不愿消逝的以往上？扎拉图斯特拉称阻碍他的东西为猫头鹰怪物，那哲学家之鸟的病态反常的形象，密涅瓦[①]的猫头鹰。扎拉图斯特拉抱怨他的智慧，破坏了他跳舞的雅兴：

> 只有在跳舞中我才能说出最高贵事物的比喻：——可现在这最高贵事物的比喻留在我四肢中未被说出！（4,144）

扎拉图斯特拉累了，受了伤。不过，这没持续多久。然后他的伤口痊愈。他骄傲地宣布，他从他生命的坟茔中重新站起：

> 一件不会受伤的东西，我身上那无法埋葬的东西，一样炸裂岩石的东西：这就是我的意志。（4,145）

道路就这样从爱的权力出发，经过生命的舞蹈和由认识造成的损害，经过受伤和致命的僵化，到达那权力意志的哲学，而这个哲学最后在《坟茔之歌》后的说教篇《自我克服》中成为主题。那里写着：

> 在我找到生灵的地方，我就找到权力的意志。（4,147）

---

① Minerva，罗马神话中司智慧、艺术、发明和武艺的女神。

声调改变。夜之歌、舞蹈之歌和坟茔之歌的抒情风格被一种哲学学说的生硬的搭配和片段所代替,而在这个学说早年的文字中、在关于生命和认知的本能原因的思考中已经得到预示。但直到扎拉图斯特拉年代,尼采才开始把这个学说视为一项系统阐释的任务。

在《扎拉图斯特拉》中得到预示的《权力意志》的教育剧有以下准则组成:中心是自我克服的原则。权力意志首先是对于自身的权力意志。如从夜之歌经过舞蹈之歌一直到坟茔之歌的顺序一样,也有着一次从窒息生命的意气消沉中的新生。对此最重要的协助手段是对创造性力量的回忆。这种力量被包含在一个人的心中,但也能滑脱,所以人们必须有意识和大胆地把它抓住。显然不存在任何不必和不能用"……意志"先来激活的努力。即使那创造性的东西也需要创造的意志。倘若存在着一种闵希豪森[①]效果,那么它在这里可以找到:一种自己想要的生命,可以把自己从阴郁中、从淤泥中扯出。什么是权力意志,扎拉图斯特拉自问自答:

> 你们想创造一个你们能对此下跪的世界:这是你们最后的希望和陶醉。(4,146)

扎拉图斯特拉的规划拟就了一个由理念、图像和场景等组成的完全的虚幻世界。在这样一个世界的创造中,自我克服多于自我保存。这是自我升华。而这是权力意志的第二个观点。要是人们在这个观点中仅仅发现自我保存的本能,就太轻视了生命。在人身上,自我是个扩张的力量,一种升华和积累的倾向

---

① *Münchhausen*,德国著名冒险小说,以主人公姓名为书名。

是其独有的特征。自我保存的东西,就会衰亡。自我升华的东西,就自我保存。不过,尼采对他的自我保存的批评做了简单的处理。扎拉图斯特拉宣布,比如像达尔文等其他自我保存理论家谈论的那种存在的意志,它根本就不存在:

> 因为:不存在的东西,不可能要求:但已存在的东西,它怎么可能还要求存在!(4,149)

也可以对此提出异议:倘若生命在意识的媒介中反映自身,那么一种明确的自我肯定既是可能的也是必须的。也就是说,一个人可以对自己处于此在中的这种状况,表示想要或者摒弃。人们可以通过自己的行动,从此在中消失,但是,人们也可以让自己被此在的意志攫住,并留在原地。人们已经在此,不过人们需要此在的意志,以便留在这里。尼采会承认,但也会反驳,在那明确的自我肯定中隐藏的不仅仅是此在的意志。谁要是不屈服于自我毁灭的力量,谁抵抗这些力量,谁用明确的"不"回复那"是",那么权力的意志和进攻的精神就在这个人身上起了作用。他不仅想在此在中坚持下去,而且想战胜否定的力量。尼采在他的笔记中,以来自物理和机械世界的例子,解释了这个思想。要是一个物体不向另一个物体让步,那么一种力的量子起了作用。在力的量子较少的情况下,这个物体会让步,在力的量子较大的情况下,这个物体会征服其他的物体。要是某物停留在自己的形状和界线内,那么这是一种均衡的力量比例的结果。

在扎拉图斯特拉时代,尼采开始把"权力意志"不仅仅当作自我克服和自我升华的心理学的惯用语来使用,而且扩展开,把它演化为一把解释一切生命过程的万能钥匙。在《扎拉图斯特拉》中,通过那业已引用过的句子在我找到生灵的地方,我就找

到权力的意志，这点已经得到提示。权力的意志不仅仅存在于那无机的和有机的世界里，而且也存在于认识自身中。认识是权力意志的一种表达：

> 你们想让一切存在者变得可以设想：因为你们带着足够的不信任怀疑，那一切是否已经可以设想。（4，416）

也就是说，存在着一个权力认识的阐释学的循环：认识中的权力意志在被认识的世界里发现了权力的意志。

以“权力意志”的观点来看，这个努力争取的、对世界的本体论的整体阐释，并不完全是新的。它在尼采早期著中已经得到提示。完成《扎拉图斯特拉》之后，尼采从 1885 至 1886 年，为迄止那时发表的作品写新的前言。那时他自己一定意识到这段史前史。写这些前言的外在原由是：出版商施迈茨内尔面临破产，而尼采早就想脱离这反犹太人的洞穴（B 7，117；Dezember 1885）——由于那里出版的来自拜罗伊特范围的小册子，他这样称呼这个出版社——，就找到了他旧日的出版者作为新出版者：那是弗里奇（E. W. Fritzsch）。他曾经出版过他的悲剧之书和《不合时宜的沉思》的前两篇。

弗里奇克服了经济上的困难，现在愿意把尼采的“全部”作品收入自己的出版计划。在关于更换出版社的谈判中，尼采才得知，他三分之二的书躺在施迈茨内尔的库房里没卖出。他明白，此时他尽管在德国获得了一定的名声——一些人一直还以为他是瓦格纳的崇拜者，另一些人视他为一个危险的、道德败坏的家伙——他只是一个几乎尚未被人认真读过的谣言。迄至那时，他的书总计仅卖掉了约 500 册。尼采现在发觉，在过去的十

年内，施迈茨内尔几乎没向书商供书。他的书只是在得到读者急切和坚持的询问后才卖出的。至于《人性的，太人性的》一书，除了书评用书和赠书用书以外，根本没向书店提供。十五年以来他写书，可现在不得不看到，它们在此期间没有市场，没有读者。同这个新的亦即旧的出版社该有个好一些的开端。所以他至今出版的书应该带有新的前言，它们能够反映作者的发展轨迹，受到读者的认可。从《悲剧的诞生》一直到扩展到第五章的《快乐的科学》，尼采为这些书写下五篇新的前言，并且称它们为*也许是我至今写过的最好的散文*（B 7，282；14. Novewber 1886），此外，它们展现出一种"*发展史*"（B8，151；14. September 1887），同时还允许他，*一笔勾销至今的实存*（B 8，213；20. Dezember 1887）。

在写这些前言和对自己做总结的这一年，尼采决定，写一本主要著作，题目是《权力意志/对所有事件的/一种新阐释的/尝试》。从 1885 年 8 月起——引用的题目表达方式出自这个时期——一直到 1888 年在都林的最后一个秋季，尼采完成提纲，目录和题目草稿，他在草稿本上写满关于这个题目的笔记。以后，他妹妹和彼得·加斯特从大量的遗留材料中编辑出《权力意志》，就以 1887 年 3 月 17 日的目录草稿为根据。从 1885/86 年起，尼采的意志是写他的主要著作、即《权力意志》的意志。围绕着这个中心，他安排自己的外部生活。1886 年 9 月，他写信给在巴拉圭的妹妹和妹夫：

> 预告今后四年写一部四卷本的主要著作；题目已经令人恐惧："权力意志——重估一切价值的尝试"。为此我需要一切，健康，孤独，好心情，也许一个女人。（B 7，241；2. September 1886）

过去几年中,尼采书中箴言和短论的汇集成了重复出现的主旋律。他现在觉得有这样的必要,带着压在他身上的那几百公斤重负,在今后几年中建造一座思想互相联系的建筑(B 8,49;24. März 1887)。在那情绪沮丧的时刻,要是他感到特别地孤独,关于这部主要著作的思想让他坚持活了下来。1887 年 11 月 12 日,他给弗朗茨·欧文贝克写道:

> 一件不允许我过多地想到自己的任务(……)这件任务让我生病,但也将让我重新恢复健康,不仅仅是健康,而且还有友善以及所属的一切。(B 8,196)

一直到 1888 年夏,尼采坚持了他关于一部伟大著作的计划。开始拟就的副标题《重估一切价值》在 1888 年秋的最后计划里成了主标题。不过计划的基本思想得到保留:权力意志,被理解为生命的基本原则,建立起对所有道德观念的一种修正、亦即对所有价值的重估的基础。在精神崩溃前最后几年的提纲中,这个结论,亦即重估,对他显得越来越重要。似乎是感到了精神崩溃的逼近,他几乎是急匆匆地对这个结论迎上前去,着急地越过吃力的、本体论的、自然科学的和宇宙学的解释。那是他原先打算做的事,但仅完成了一部分的工作。重估应该是对权力意志主要线索的一次世界阐释的效应。不过尼采最后满足于不带系统地实施的论证的效应:时间紧迫,所以他在 1888 年秋完成《敌基督》的出版稿,先作为《重估》的第一部,然后作为整部的《重估》。

开始是主要标题《权力意志》的消失,然后第二个主要标题《所有价值的重估》也消失。留下的是《敌基督》。我的重估一切价值,带着它的主标题《敌基督》完成了,尼采于 1888 年 11 月

26日给保尔·多伊森(B 8,492)写道。不过,最初的《权力意志》的规划没有完全地在《敌基督》中被化解。相反,关于《权力意志》的前期工作直接地或间接地进入了其他著作。尼采虽然没有把来自前期工作的全部材料用在这些著作中,但是,那些最重要的思想,他已经在《善恶之彼岸》、在1886年写下的《快乐的科学》的第五部分中、在几篇前言里、在《道德的谱系》和最后在《敌基督》中说了出来。所以人们可以这样说,尼采在精神崩溃前不久已经发觉,他事实上已经完成了他那《权力意志》的项目。最关键的话已道出。

1883年,尼采曾在《扎拉图斯特拉》中写道:*在我找到生灵的地方,我就找到权力的意志*,以此他归纳了他寻找权力意志痕迹的全部史前史。在尼采的著作中追寻这段史前史,人们首先会遇到艺术和艺术家的意志的观点。倘若尼采分析希腊文化中的狄俄尼索斯和阿波罗力量的共同作用,那么,他谈的其实不是任何别的什么东西,而是这类艺术的生命权利。什么是艺术的权力?它创造出一个由图像、表象、音调、观念组成的魔圈。它们产生出不可抗拒的力量,改变每个陷入这个圈子里的人。艺术的权力是一种生命的权力。它让人预感到那隐秘的、悲剧性的生命关联,但同时又给出可生活性的一道光明。因为人类的生命在意识中破碎,而生命自身包含着敌视的潜能,所以艺术的权利总是对抗的权利:它保护生命免遭可能的自我毁灭。

属于艺术权力的还有,它为社会交际打开空间。它使对于竞争和游戏的残酷的权力斗争变得高尚。早在悲剧之书中,尼采已经暗示了关于生命那好斗的基本结构的思想,并且在他《荷马的竞赛》一文中展开了这个思想。他想破译古希腊文化的基本范式,预感到,由此他能把握一个本体论的原则。对达尔文及其追随者的研究让他认识了"生存竞争"的论点。不过,这些学

说对他来说还不具足够的活力。如我们已经知道的那样，他感兴趣的不是防御性的自我保存，而是进攻性的自我升华的原则。生命是一个扩张性的事件。对胆怯的小市民来说，生存保障可能是重要的，不过从整体上来讲，人们不该把生命设想为庸人的世界。在《扎拉图斯特拉》中，这个自我升华趋势的思想得到言简意赅地表达：

> 只是，哪里有生命，哪里就有意志：不过不是生命的意志，而是(……)权力的意志。(4,149)

这整个权力事件的“意义”是什么？尼采把这个意义问题归入关于自然的拟人化的众所周知的尝试，并对此予以拒绝。不过不是持续地，因为他也必须坚持不懈地把他关于权力意志的理论用在这个意义传达上。而意义问题和意义传达也正是权力意志的表达形式。在“意义”这个题目下，产生了一个平时无意义的事实性向人类权力范围内的转化。*你们想让一切存在者成为可以理解(……)它也应该对你们恭顺和屈从！*(4,146)通过给予事件一个意义，人也就征服了事件，把它带入一个适合它的形式中。世界成了精神的*反射像*(4,146)。他在这幅图像中重新认出自己，但是，他也在其中见到那个完全不同者，那个对抗他的人。认知也就是一次创造性的强力插手其间的权力事件，一个在成功的、强大的、有活力的形象和观念中达其顶峰的事件。以这个方式确立自己地位的东西，将被称为真理。在这样的事件中，真理通过贯彻自己，证明了自己的真实的权力。这里考虑到的不仅仅是狭义和科学意义上的认识，而是被感觉为有效的、精神产物的创造。

青年尼采的注意力已经集中到了具有自己理由的权力游

戏。在同精神的竞赛中得胜的产物不仅以自己的胜利证明它的权力，而且以这样的事实，即它作为一种能力的高峰，从整体上证明了生命的有效性。这是尼采早年关于通过一个天才的诞生证明生命之有效性的思想。他以索福克勒斯，瓦格纳和叔本华为例，解释了这个思想：这些精神的英雄证明了一个完整文化之生命的权力，因为他们的创作创造了一个魔圈，人力所及者在其中获得有效的见解，变得容光焕发。那迷狂的顶峰是文化的意义，而上升到这个顶点的，是生命权力的竞赛。尼采在《悲剧的诞生》的前言草稿中写道：

> 人类不是为了自己的缘故存在，相反，目标处于其顶点中，在伟大的"个人"中，在圣人和艺术家身上。(7,354)

这牵涉到权力意志思想的一次预演。当时，年轻的尼采在这篇早年的文章中写道：没有比准备和产生天才更高级的文化倾向了(7,355)。天才人物是文化的权力斗争土地上权力的最高体现。

在这片土地上——人性的，太人性的和超人的土地上——尼采成功地让权利意志的戏剧显得生动直观。这里，权力斗争是显豁的。不仅对狭义上的文化是这样，而且对社会组织的整体来说，情况同样如此。在社会中，权力事件处于自己得心应手的境地。冷漠的社会体现了权力的一种平衡，而热烈的社会由于平衡的位移陷于运动、从而寻找一种新的平衡并且为此斗争。尼采在《人性的，太人性的》一书中已经发展了这样一种社会权力的形态学。权力的平衡，他在那里写道，是正义的基础(2,556)。正义的思想不是来源于高于斗争双方的道德，而是平衡

关系的结果。这种关系一旦改变,道德也会改变。一个刚才还被视为公正的统治者,突然被当作罪犯——情况也可能相反。在革命中,倘若平衡戏剧性地移位,道德的真理就显而易见。它是阶级道德和党派道德。在这点上,尼采给出的答案同比他年纪大一些的时代同人卡尔·马克思没什么两样。

被尼采较早收入视野的不仅有权力那好斗的、还有幻想的份额。权力不是某种实质性的东西,而是某种关系性的东西。它只存在于关系中,而这意味着:人们必须摆脱机械的、纯粹物质指向的表象。属于权力之特点的有,它被视为强大。一人的权力在他人的想象力中得到固定。强大者之所以强大,因为别人觉得他有价值,重要,不可失去,不可战胜等等(2,90f.;MA)。要是那权力关系无法解开地同想象的相互力量缠绕一处,那么,幻想当然地属于一种自然产物那最内在力量的对另一种自然产物的神奇外溢(1,349;SE)的过程。

一如我们此刻看到的那样,尼采以他的权力意志指向整体。不仅是人和人类世界,被他视为权力领域的还有自然。让我们回忆一下:1881年夏,在他那锥形岩石旁的灵感时代,尼采对形象化言语(9,487)的诱惑力提出警告。他把一种清晰的,冷静的思维当作自己的任务:自然的非人化和人的自然化(9,525)。不过,要是把从好斗的人类世界那里观察到的权力原则赋予自然,这无疑是一种自然的拟人化。可尼采觉得自己这种做法有理。一方面因为认知本身是权力意志,亦即一种征服的形式,另一方面因为他没有把理想的可意愿性强加给自然,也就没有对它进行“拟人化”。完全相反:他把残酷以及非人性、亦即权力斗争作为自然那内在的隐秘让自然反射出来。可以发觉:他要求自然的非人化,不是在一种客观性的意义中,意指建立一种超越道德的、中性的认识领域。相反,他要的是无吸引力的东西:世界应

该展现其可怕的方面，拒绝人类对于意义、安全和家乡的要求。

对尼采来说，在地平线那最顶端的边界旁总是隐伏着那蛇发女怪的脑袋[①]。因为尼采不想掩盖存在那可怕的事物和阴森可怖，所以他异常激烈地反对世界基底上一种统一本质的形而上学的原则。尼采怀疑形而上学的本质思想，它在寻找唯一性，为的是在此中找到安宁，同奥古斯丁[②]在上帝那里寻找的东西一样。可现在尼采谈论起他的权力意志，就像形而上学家谈论他们的基本原则。事实上，尼采最终无法摆脱这种形而上学的原则主义，不过即使这样，这个原则至少不能成为静止点。它必须是躁动的心脏，也许甚至是黑暗的心脏。谁发现权力意志是本能原因，就将被它猛烈地攫住和驱赶。此外，权力意志不存在于单数中，而仅仅存在于复数中。就是这点也反对形而上学对于唯一性的顽念。权力意志的哲学是存在基底的一种好斗的、有活力的多元性的幻觉。尼采记下，只存在不断地增加或者丢失其权力的意志的条约(13,36f.)。

尽管尼采没有满足形而上学的安宁需求和对唯一性的渴望，他还是无法脱离形而上学的形象化言语那拟人化的暗示。可怕的事物获得一个容貌，首先是：它被动地得到一种“第一因”。而尼采恰恰想避免这点。同第一因的告别对他来说是伟大的解放：

> 存在的类型不能归溯到一个第一因上，世界既非作为知觉也非作为“精神”，它是一个统一体，这才是伟大的解放。(6,97;GD)

---

① Gorgonenhaupt，来自希腊神话，即令人毛骨悚然的景象。

② Augustin，345—430，古罗马基督教思想家。

80 年代中期,当尼采开始顽强地为他那系统的主要著作斗争时,他陷入了由于自己的过失而失去自己那伟大的解放的危险。他想要浑然一体的理论,它能解释一切,让一切变得明白,由此把世界秘密的钥匙掌握在自己手中。应该以一种可怕的理论攻击可怕的事物。权力意志,起先被理解为自由的自我塑造和自我升华的原则,被理解为艺术那有魔力的变形力量,以及社会生活的内在活力,最后也成了一种生物学的和自然主义的原则,由此尼采还是受到一种第一因的强力的制约。

尼采对道德的、形而上学的和历史的"理性"进行了反抗——为了生命的缘故。但是,面对那种对生命来说更加危险的"理性"、即生物主义和自然主义的理性,他无法保护自己。尼采以一种致命的方式始终是他那科学信仰时代的孩童,所以,在《人性的,太人性的》一书中,他已经陷于生命那自然科学的透视的暗示中。他在那里写道:

> 我们所需要的一切,就单门科学目前所处高度来讲我们能够获得的一切,是道德、宗教、审美想象和感觉的一种化合,同样是所有那些我们在文化和社会的大小交往中、在孤寂的自身中所经历的刺激的化合:倘若这个化合以这样的结果结束,即使这个领域中那最壮丽的色彩也是从低廉的、甚至是被人唾弃的材料中提炼而出的,那怎么办?(2,24)

以这样的观察方式,生命的贬值首次达到其时代的高峰。对历史规律性的信仰,形而上学的客观实体的独立化,宗教的生命态度以及从中产生出的道德,它们对生命的贬值可能产生什么影响,这也许是无关紧要的,倘若把这同化解在化学的、本能

经济的、物理的进程中的对生存者的自然主义祛魅相比较。以《论自然科学对生命的损益》为题，尼采自己写下的观察，也许并非不合时宜。对形而上学的背景世界的批评者容易受自然科学的背景世界的误导。他使用了对人进行物化和运用这类句子的观察方式："人不是任何别的什么东西，只是……"。于是，人成了大脑生理学的进程、本能动力学的张力以及化学过程的活动场所。这里，"外部的思维"（福柯[①]语）终于欢庆自己的胜利。这是仅承认内在的自我体验为附带现象的人性的一种外部观点。尼采当然没有放弃内在体验。可他陷入压力之下，有时做着认同自己侵略者身份的事。他尝试着和游戏着跑到对方那里，自我折磨地和挑衅地为物理学唱起赞歌：

> 我们（必须）成为世界上所有规律性和必要性的最优秀的学习者和发现者：我们必须成为物理学家，为了在任何意义上都能当创造者，——而迄今所有的价值评判和理想都建立在对物理学的无知或者同它矛盾的基础上。所以：向物理学致以崇高的敬意！更崇高的敬意献给迫使我们走向物理学的东西，——那是我们的诚实。（3，563f.；FW）

一方面尼采把人毫无保留地拉进自然事件中，对他进行自然化和非个性化，把他当作"事物中的事物"处理。另一方面尼采大谈，我们可以是创造者；那是施行他们对此无权的法则的创造者。不过，要是我们受制于自然的法则，创造性究竟何在？尼采的回答是出人意外的，去掉其激情，看上去相当简陋：我们是

---

① Mirkel Foucault，1926—1984，法国哲学家。

创造性的，如果我们能够忍受或者甚至赞成、而不是毁于这样一种完全根据自然法则限定的存在的表象。倘若这绝对限定的无意义性不再吓着我们。倘若我们做得到，承认这种限定，而不因此成为宿命论者。这是尼采真正为了自由的游戏而不得不同自身和自己的狂热作斗争和进行思考的要点。以前他曾对此进行嘲笑，可现在他进行尝试：从一个点出发解释世界。《权力意志》写作时用的材料，也曾进入他于1885/86年冬完成的《善恶之彼岸》。他在那里写道：

> 最后假定我们成功地把我们的全部的本能生活解释为意志——即权力意志，如我的命题那样——的一个基本形式的拓展和分叉；假定人们能够把一切有机的功能都归溯到这个权力意志上(……)，那么，人们就以此为自己弄到了这样的权力，把一切起作用的力量明确地定义为：权力意志。世界从内部来看(……)正是“权力意志”，如此而已。(5,55;JGB)

在尼采那个时代，科学中流行着一种姿态。那是简约的做法，它们断言一个X事实上是Y，而不是其他任何什么。尼采对这种做法猛烈攻击。这样的解释就他看来是糟糕的神话。可是，尼采以后从生物学的达尔文主义和他那个时代的物理学中获取了一些原理，以此他组合成一种权力意志的哲学。这个被他视为世界阐释之万能钥匙的东西，同样成了他的神话。幸运的是他没有把这个神话进行到底，而这个神话又建立在几个不多的基本原理上：单个的生命是力量，是能量。生命从整体上讲是一个能量规模分布不匀的力场。有效的是能量保持的定理，除此以外没有任何“空的”间隙。有什么东西挤上前，就有什么

东西往后退，一处的力量增长意味着另一处的力量减弱。一个力量征服另一个力量，把它并入，自身分解，被另一个力量吞噬，如此往复：一场增长、上升、征服和斗争的无意义的、但是生机勃勃的游戏。

走得如此地远，如此地彻底。可是，从"彻底的"系统那里人们知道：人们从那里取出的只是人们作为前提放进去的东西。在"系统主义者"尼采那里情况同样如此。他在自然中发现了那些残忍性，那是他，遵循着一种暂时的生命感觉和他那个时代的唯物主义精神，放置到自然中的东西。

于是，代替凶残的斗争，自然的事件也可以被视为力量的游戏。这取决于设定价值的观点，如我们正好从尼采那里知道的那样。没有一个观点是强迫性的，不过重要的是：那是同样的超越界限。一种把生命视为由权力统治的骚乱的斗争，另一种让生命显示为游戏——这是通往生命的一种整体幻觉的超越界线。晚年的尼采生活在间于两种幻觉的使人心碎的张力中。一种是伟大的世界游戏的幻觉，一种是权力作为第一因的幻觉。两种幻觉之间的差别是：伟大的游戏使人快活，导致讥讽的自我相对化。权力意志作为"第一因理论"允许人们为遭受的侮辱和伤害进行幻想的复仇：他听凭强力的幻觉支配自己，而这种强力是他《瞧，这个人》中的可怕的句子给予他的。那里谈及——

> 生命之党，即担负了最高任务即培育人类变得更高尚的党，——任务中包括无情地消灭一切败类和寄生虫。(6,313;EH)

与此相较，关于世界游戏的幻觉设置在另一个语调上。妹妹和彼得·加斯特把尼采在 1885 年写下的美妙和著名的句子

放到了他们编撰物的最后；这是一种尝试，在不多的几个大幅度跳越的句子中道出，该如何理解作为伟大的世界游戏的权力意志：

> 你们知道吗，“世界”对我意味着什么？我该把它在我的镜子里向你们展现吗？这个世界：一个力的可怕怪物，没有开端，没有终结，一个力的坚硬的，金属的庞然大物，不会变大，不会缩小，不会被用完，只会被变形，可作为整体大小不变，一个没有支出和损失的家庭财政，但同样没有增长，没有收入，被“虚无”围绕，就像被自己的边界，不是什么逐渐消失的东西，被消耗的东西，不是什么无限扩张的东西，只是作为某个力被置入某个空间，那不是一个在某个地方是“空的”的空间，而作为力它到处存在，作为力量和力量之浪的游戏，它同时是唯一和“许多”，在这里集聚，同时在那里减少，是一片大海，自身充满呼啸和汹涌的力量，永远地变幻不停，永远地涌回，以千万年为期的轮回，带着其形态的潮起潮落，从最简单进入最丰富，从最静谧、最僵直、最冰冷进入最灼热、最疯狂、最自相矛盾，然后重新从充盈中返回简单，从矛盾的游戏中返回到和谐的乐趣，在自己轨道和年月的这个一致中自我肯定，自我祝福，作为那必须永恒地轮回的东西，作为一种生成，它不识知足，不识厌烦，不知疲倦——：这是我那狄俄尼索斯的永恒的自我创造、永恒的自我毁灭的世界，这个双重欢快的秘密的世界，这个我的善恶之彼岸，没有目标，倘若不是在环状的幸福中有一个目标，没有意志，倘若一个圆圈没有对自身有个善良的意志，——你们想知道

> 这个世界的名字吗？为你们所有的迷团有个答案？这难道不是对你们这些最隐蔽者、最强大者、最无所畏惧者和最午夜者的一道光芒？这个世界是权力意志——此外什么都不是！就是你们自身也是这个权力意志——此外什么都不是！（11,610f.）

在这些赞同世界那伟大的音乐的句子中，与同类回归的教育剧的联系也被建立。无限时间中的有限的力量规模的原理，可以让人推知所有可能事态的轮回。在潮起潮落的比喻中这个原理变得形象化。当然，这是形而上学的形象化言语。尼采自己对此没有意识到。他知道，他认识了那无法认识的东西，尝试着思考那无法思考的事。在 1881 年的那个灵感之夏，他记下这个句子：

> 只有形成了一个与绝对的河流相矛盾的虚幻的对立世界，在这个基础上才能认出什么东西。（9,503f.）

绝对的河流是无法认识者的图像——与此相对，每种思维和认知运动在一个虚幻的对立世界里；可是，因为矛盾可以被思考，也就是说：因为从这个虚幻的对立世界出发可以推知其对立面，由此那无法思考的生命过程的可怕的事物便自动显露。不过，对这个可怕的事物有效的是：

> 事物河流的最终真理承受不了吞食，我们的（生命）器官为谬误作了准备。（9,504）

接近可怕的事物的这种形象化言语，勾画了一种戏剧性的

进程。在出自扎拉图斯特拉时代的另一篇残稿中，尼采甚至以舞台的形式演示了这个进程：

> 真理那可怕的屋子突然敞开。有一个无意识的自我照料，小心，遮掩，面对最沉重的认识的保护(……)，于是我翻动那块最后的石头：最可怕的真理站在我面前。——来自坟墓的真理的咒语。我们曾经创造了它，我们把它唤醒：勇气和权力感的最高度的表达方式(……)我们曾创造了最沉重的思想——现在让我们替自己创造本质，让它觉得思想轻松幸福！——为了能够创造，我们必给予自己比我们曾被赋予的更大的自由；加上从道德的解放和来自节庆的轻松(未来的预感！庆祝未来，不是过去！创作未来的神话！生活在希望中！)极其幸福的瞬间！然后重新拉上窗帘，坚固思想，转向下面的目标！(10,602)

几乎有一种恐怖浪漫萦绕着这个来自坟墓的真理。可怕的事物——如在第十一章中业已描述的那样——的原因是，即人类下意识地渴望的一切，也就是统一，稳固，意义和目标，在世界进程中缺席。忍受这点不是每个人能做的事；大多数人需要挡板，如尼采所说，人们得创作未来的神话，借助节庆创造轻松。

不过，对赫拉克利特的大河的这样的一瞥真的如此可怕？难道它不会更加激起崇高的感情？所以有了形象化言语那诗意的光辉。真正的恐怖和恐惧的原因在别处被涉及。在来自1887年7月10日、以《欧洲的虚无主义》为题的一则笔记中——《权力意志》的一篇重要的前期文章——尼采描写了面对自然的真正恐怖。它牵涉到自然那可怕的不公正和冷酷无情。

它创造出弱者和强者，受惠者和较少受惠者。这里没有有效的天意，没有公正的生命机会的分配。在这样的背景上，道德可以解释为消除自然的“不公正”以及创造均势的尝试。应该打破自然的天命的权力。

在这个意义中的一次特殊的天才的尝试——对尼采来说——是基督教。它给获益少的人提供了三个好处：它赋予人一个绝对价值，不同于他在生成和消逝的洪流中的狭隘性和偶然性(12,211)；第二，通过给予痛苦和不幸一个意义，让它们变得可以忍受；第三，在创世的信仰中，世界被理解为受到精神的浸润，所以是可认识的和有价值的。基督教就这样防止了受自然歧视的人把自己作为人来蔑视，并采取反对生命的立场(12,211)。基督教的世界阐释弱化了自然的残酷性，鼓励人类生活，并在此中坚持自己。否则他们也许会绝望。简言之，基督教的世界阐释保护了那些获益少的人免受虚无主义的伤害(12,215)。

不对自然的天命听之任之，而是为尽可能多的人建立一种可以生活的秩序。倘若把这视为人类的使命，那么人们事实上该对基督教表示感谢，因为是它把道德假设引入了世界。尼采对基督教那创造价值的力量表示充分的承认，可他对此不表示感谢。为什么不？因为在他眼里，那对弱者的关注和平衡的道德，有碍于一种更高级的人类的展开。

如我们在此期间知道的那样，只有在其迷狂顶点、在其成功的个人和作品中的那种文化的颠峰状态，他才能够想象为是较高级的人类。权力意志一方面释放这种颠峰状态的活力，同样是权力意志，它在孱弱者的一方也形成为道德的党派。而这个党派阻挡这种颠峰状态的形成，就尼采的判断来看，它最后导致普遍的同等化和蜕化。这个从基督教的道德假设中得出现代结论的党派，就是民主和社会主义，所以受到尼采的坚决抵制。因

为对尼采来说,世界历史的意义不是最大数量人的幸福和安康,而是单个例子中生命的成功。政治和社会民主的文化,对他来讲是被鄙视地称为最后之人的一桩事。尼采抛弃普遍福利的社会国家的伦理学,因为对他来讲,这种伦理学有碍于一个伟大个体的塑造。要是伟大的个人消失,那么那唯一还留下的历史的意义也会消亡。通过捍卫历史中这个剩余意义,尼采攻击民主制,并且宣称,重要的是,至少应迟缓民主的畜群那整体的慈善进程(11,587)。

问题可以这样表述:尼采没有能力,把自我升华和团结一致的观念互相联系,或者至少让它们比肩并存。基督教的批评家在一个关键点上可以向他学习:几百年来基督教那非凡的创造力正是存在于这里,它以一个巧妙的方式让对立的双方,即团结一致和自我升华的紧密相连。上帝的指涉,要是不在道德意义上理解它,就意味着灵魂的一次巨大扩张,而精神的净化允许一种自我升华的存在,它能够团结地停留在社会的层面上。因为这样的升华和高涨不是被理解为自身的成就,而是被理解为恩典,而这能够减弱界定的骄傲。此外自我升华被允许进入两个世界的联系中:上帝之城和市民之城。人们在那里可以伟大,在这里可以渺小。谁懂得在这两个世界里生活,把自我升华和团结一致的原则结合起来,就不会有多大困难。尼采在《人性的,太人性的》时代曾思考某种文化的"两院制"——在那里,一边蔑视传统地加热,另一边根据常识的原则冷却,在集体的有益生活的意义中得到平衡。也就是说,尼采最终要的还是一个世界,并且拒绝奥古斯丁和路德他们那巧妙的两个世界的理论。所以他决定反对民主的和根据福利的原则组织的生活。对他来说,这样的一个世界意味着人类畜群的胜利。可他首先要的是坚持互相间和与诸多他者之间的差别。他的著作正是这样一种奋勉的

伟大自白。其中清楚地表明了他毕生的努力，以从中造就一个伟大的个体。

要是人们着迷地、也许还是欣赏地关注这第一人称的思维、这种自我塑造的手腕，但还是不准备放弃民主和正义的理念，那么尼采也许会把这视为骗人的妥协和不坚定，视为那最后之人的那种不祥的眨眼。

不过，也许他也对此思考过，在他的读者那里索取讥讽的保留的，正是他自己：

> 替我（……）说话，这完全没有必要，也从来不希望；相反，一份好奇，就像对一种陌生的植物，带着些许讥讽的抵抗，就我看来，这是对我的一个无与伦比的较聪明的立场。(B 8,375f. ;29. Juli 1888)

在写作《权力意志》的时候，每次隔几周，尼采还写了《善恶的彼岸》(1885/86 年)，新出版的《快乐的科学》(1886 年 10 月)的第五章，以及《论道德的谱系》(1887 年夏)；这些著作对在早年著作中已经提出的观念进行了概括、强调和展开，并且使用了来自《权力意志》工作的思想材料。人们必须注意到，由于不稳定的漫游生活，尼采虽然让人替他邮寄书箱，尽管如此，就是自己以前的书，他手头也不总有。他常常抱怨，他已经写过的东西从记忆里消失不见。比如，1887 年 2 月 13 日在把《快乐的科学》第二版交付印刷时，他请求彼得·加斯特，替他校对印刷稿，并且补充道：现在我自己也有些好奇，我当时写下了什么。我的头脑里是一片空白(B 8,23)。有时他甚至胆怯得不敢读自己的著作。1886 年，在写前言的那年，他虽然评说了自己以前的书，但是避免再读一遍：事后我觉得这是一个幸运，他 1886 年 10 月

31 日对彼得·加斯特写道：

> 当我写这些前言时，手头既没有《人性的，太人性的》，也没有《悲剧的诞生》：因为，私下地说，我已无法忍受所有这些东西。(B 7,274)

这是在一次精神抑郁时刻写下的注解。因为两年后，在都林的最后一个秋天，他在读自己旧作时空前地受到一种亢奋的鼓舞，便给彼得·加斯特写道：

> 四个星期以来，我弄懂了我自己的作品，——更多，我赞赏它们。十分认真地说，我以前从来不知道，它们意味着什么；要是我说，除了《扎拉图斯特拉》，它们曾让我感到敬佩，那我是在说谎。(B 8,545；21. Dezember 1888)

同年夏天，他恳求梅塔·封·扎利斯给他一本去年出版的《谱系学》。重新阅读只是刚刚一年前出版的著作，让他说了这样的话：

> 第一眼看过去我就有一个惊喜(……)其实我脑海里存有的只是三篇论文的题目：其余的东西，也就是说内容，我全忘光了。(B 8,396； 22. August 1888)

尼采作品中经常性重复的原因就在这里：他就这么忘记了他曾经写过什么。

1888 年尼采就自己的《偶像的黄昏》说，他在书中提出了他

那最本质的哲学的异端邪说(B8,417;12. September 1888)。这实际上对《善恶之彼岸》已经有效。他审视了形而上学的虚构的序列,而西方的精神正是以这种虚构设计了持久、统一和延续的虚幻世界,以反对赫拉克利特的生成和灭亡的绝对之河。不存在"辨证的"对立面,只有流淌的过程,根本就不存在什么历史的规律。(康德的)我们理性的先验性的观念不是别的什么,只是宗教的残余,那是有限的人类知性中关于渺小的永恒的受人喜爱的想象。其实这个"我"就是虚构。有的只是,在人那里也同样,事件,行为,而因为无法忍受匿名事件的能动性,人们为行为补充找到一个凶手。这个"我"就是这样一个补充发明。寥寥数语,笛卡尔的"我思故我在"就被扫下舞台。恰恰在思维的时候情况显示,生产出行为者的正是思维的行为。那不是思维的我,而是思维自身,是它让"我"说话。在对意志的一种细致入微的分析中,尼采展示出,人们对此的思考太过于粗笨。意志并非像叔本华要的那样,是一个有活力的统一体,而是一个由不同倾向组成的大杂烩,一个为了权力而斗争的能量的战场。

在一个富有灵感的章节中,尼采探讨了宗教的权力。在此他特别留意这个思想,即基督教以其道德假设尽管——如已经描述过的那样——保护那些获益少的人免受不公正的自然的残酷和虚无主义的伤害,然而正因为如此,自然是权力意志的一种表达方式。因为,基督教创造出一个结束了古代世界的、完全属于心灵的生命世界。基督教的胜利进军也是活生生的证明,即价值的重估是可能的。从这个视角出发,他充满敬佩地谈到宗教的天才,比如保利努斯①、奥古斯丁或者依那爵的罗耀拉②;他

① Saint Paulus,584? —644,意大利人,基督教传教士。
② Ignatius von Loyola,1491—1556,西班牙人,天主教耶稣会创立人。

们以自己的顽念感染了整个地球，他们转动了历史的舞台，并且创造出一个人在此中活动和栖息的生命世界。与这些宗教的运动相比，在祛魅的现代主义和虚无主义的时代中的常人，是一个没有想象力的工作狂，一个可怜的生物：

> 看来，他们根本没有剩余的时间去应付宗教，特别是因为他们不清楚，在此事关一桩新的生意，还是一种新的娱乐。(5,76;JGB)

虚无主义的文化只认识生意和娱乐。面对现代中的这种虚无主义的生命的贫困和贫困化，尼采甚至为以前的宗教文化辩护：它以可怕的冲击力创造和实现了价值，让他快活。这是一种将来的价值的重估，他感到自己为此负有责任，认为这是可能的和大有前景的。

一年后写下的《论道德的谱系》，以简洁和出色的完整性，陈述了他在早年著作中已经发展出的道德分析和批判。尼采在那封业已引用的给梅塔·封·扎利斯的信中谈到这本书，有他的正确性：

> 我当时肯定处在几乎是续涌不停的灵感状况中，这本书就像最最自然的事物从世界流淌而来。人们看不出它有丝毫的费力处。(B 8,396; 22. August 1888)

《论道德的谱系》是继《悲剧的诞生》和《不合时宜的沉思》之后首次又一部完整的大作。它分为三章，论“善与恶”，“罪孽”和“内疚”，以及“禁欲主义理念意味着什么?”。道德的基础本身是

不道德的，相反，反映的是斗争关系和力量关系。根据这个原理，尼采在第一章里陈述了他已经在《朝霞》中暗示的、关于道德诞生于怨恨精神的著名思想，作为一种完整的理论：善与恶的价值评判的基础是另外的更古老的价值评判：高贵的和低贱的。他的论点是：那是些孱弱者，需要保护者，他们称那些有威胁性的强者为“恶”；可从强者的视角来看，他们自己是普通和低下意义中的“低贱者”。全部的道德宇宙产生于这样的视角性的归咎和评价。那些受到生活歧视者只有这样才能反对强者的优势保护自己，即首先他们结成团伙，其次重估价值，亦即把强者的德行，比如毫无顾忌，骄傲，大胆，挥霍的乐趣，懒散等等，定义为恶习；而相反，把他们弱点的常见后果，比如谦卑，同情，勤奋，服从等宣布为德行：

> 道德中的奴隶起义开始于这样的情况，即怨恨本身变得具有创造性，并且产生价值；这种怨恨来自这样的生灵，他们不能用行动作出本真的反应，而只能通过幻想的复仇，保护自己不受伤害。(5,270;GM)

他们的道德的建立是幻想的复仇，会变得成功，倘若强者自身不得不也从弱者的视角出发评价自己。要是让自己被怨恨道德的这个幻想的世界包围，强者就被战胜。道德中的斗争牵涉到定义的权力：谁让谁评价自己。

关于定义之权力的斗争进入自我评价的镜室。人如何定义自身。谁是评价的“我”，谁又是被评价的“我”？在第二章中，尼采指出史前史的工作的无比巨大领域，人类正是通过这项工作创造了自己。迫使自己进入一种稳定性，甚至是可预见性，调节和塑造冲动，组建仪式和行为方式的网络，赋予本能一个良心，

让知情中的要求中断——这一切是如何经过千百年得以成功，又是如何发生的。对此我们几乎一无所知。一切被掩没在史前史的暮色中。尼采的问题就是，把人驯养成*一只可以许愿的动物*(5,291;GM)，这是如何成功的？这里涉及悠久的历史。人在这个历史中成为个体，其途径是体验到自己是分子，亦即是被分割的生灵，是一种活生生的自我关系。人成为疼痛的伤口，他身上某些东西在生存，另一些东西在思考，他有倾向和一种互相矛盾的良心，身上有的东西下令，又有的东西服从，这一切都是怎么发生的？当然，在这个悠久的历史中，基督教只是一个短暂的，尽管目前是最后的插曲。

对尼采来说，带有其博爱、谦卑和服从等道德的基督教，整体上意味着*奴隶道德*的一个胜利，其后果是，那些强大的自然人，当然他们也将继续存在，在放弃他们长处的情况下，被迫接受所有可能的妥协，改造，委婉的言辞和间接的做法。第三章描述禁欲主义理想的起源和体现。这是对一个宗教的谦卑文化中强者之假面的详加说明的范例。因为，教会的苦行僧是个伪装的权势者。权力的一种倒置在他身上完成。禁欲的教士——与普通的禁欲主义相同——展现出他的统治本性，其途径是针对自己的肉身和感官需求的丰富性，建立一种严酷无情的统治。苦行僧是否定的表演艺术家。他是一个充满权欲的反狄俄尼索斯者。苦行僧把生命表现为切割生命的精神。尼采不无惊叹地谈到这点，因为他明白，他自己，尽管有着狄俄尼索斯的肯定，更有着苦行的天性。这最后一章的活力恰好与此有关：尼采发觉，他自己是问题的一部分，他其实曾想以*距离的激情*(5,259;GM)描述这个问题。他把他的生命献给了认知，真理的意志是他最强的本能。可是，这个真理的意志反对自发的生命倾向，反对乐善好施的幻觉和服务于生命的视野限制，这个真理的意志

本身难道不是切割生命的禁欲的精神？倘若在这个真理意志的最后，人和他的世界退出中心，倘若科学作用于宇宙中人的自我贬低（5，404；GM），倘若真理的意志引入那正派的无神论——

> ［那么这是］一种两千年来真理培育的灾难所要求的敬畏，而这个真理最后为自己禁止在上帝信仰中的谎言。（5，409）

但是，这个真理的培育是基督教的苦行主义。尼采自己知道，他是这个培育的一个后继者。在《论道德的谱系》的最后，尼采在自己身旁停下：

> ［倘若］我们身上那真理的意志自己作为问题进入意识，而这不是我们整个存在的意义，那么这个存在还有什么意义？（5，410）

那是1887年夏在锡尔斯-玛利亚。尼采在那里一口气写完了《论道德的谱系》。自八月起天上就飘起了雪花。周围是白茫茫的一片，寂静无声。旅店中的客人们陆续离去。尼采独自羁留——同真理意志的苦行僧没什么两样。8月30日他给彼得·加斯特写信说：

> 尽管如此，就各方面来讲，有某种满足和进步；尤其是一个良好的意愿，不想有任何新的经历，更加严格地躲开"外部"，做为此而存在的事。（B 8，137）

不过，为什么存在？

第十四章

最后一年。思考他的生命。为他的生命思考。预言者的微笑。厄运和兴高采烈。大海的沉默。在都林的终曲。

精神崩溃前的最后一年，尼采一直在写《权力意志》。他孜孜不倦地收集这个题目的材料，对它们进行归类，做提纲。但烦躁不安在滋生。他匆忙地奔向目标，他的目标：价值的重估应该实行，根本的道德的结论应该得出。尼采感到，他时间不多了，所以最后清算的时刻对他来讲已经到来。年轻时他亲身感知了古代的伟大哲学家，揭开了他们的统治意志的真相。一个伟大的哲学家对他来说不仅仅是一个话语集体的成员。其语言被他视为权力语言。随着一个伟大哲学家的登台，历史的舞台就转动。伟大的哲学家解开戈尔迪之结[①]，就像以前亚历山大在政治领域做的那样。在这最后一年中，尼采与他历史伟绩的理想图象打成一片。最后他自己消失在这些图象中，人们也可以说：他坠入其中。现在，他自己觉得是这些伟大哲学家中的一员。

---

① Die gordischen Problem-Knoten，意为用快刀斩乱麻的方式解决一个难题。

他从时代的深处浮出，来到高处，从那里出发，可以鸟瞰一切，准备开辟新纪元。大山曾经阵痛，分娩出一个信息，现在得向民众宣告。尼采带着新的律法从他的西奈山[①]上爬下。是时候了，该清楚地，也许甚至过于清楚地说话。不再通过反思遮掩，相反，未来时代的精神前提应该坚决地得到揭示。用"锤子"进行哲学思考，如1888年夏的《偶像的黄昏》所宣告的那样，不仅仅意味着，以一个听诊医生的姿态对至今有效的思想和原理进行叩诊，以便发现瓮声，而且意味着打破偶像。有双重的含义：一个小锤和一个锤子，检查和摧毁，诊断和强有力的治疗。

接二连三地产生的最后那几本著作，《瓦格纳事件》，《偶像的黄昏》，《敌基督》和《瞧，这个人》，没有再发展新的思想，已知的东西被粗糙化或者尖锐化。差异，劝言和矛盾被删去。同时增加了报告那导演式的和戏剧性的铺张。自我指涉也增多。《瞧，这个人》几乎仅仅围绕着这个问题：那个赐惠予我和允许我像我这样思考的我，这个我究竟是谁？

处于最后那些著作中心的思想，不可能期待其他什么，是双重版本的权力意志：作为大政治和作为个人的生命艺术，作为对负载怨恨的道德的批判和对狄奥尼索斯的生命的赞颂，以克服虚无主义的浅薄和沮丧。这里很少有令人惊讶的东西，所以，观察尼采，这个他第二天性的创造者，如何渐渐地同他自己的创造物融为一体，这更让人着迷。如他不断强调的那样，他把自己深埋了起来，又自我揭露，他用诸多眼睛望入世界，同时观察自己，也就是说，他用更多的眼睛注视他的诸多眼睛，他竭尽全力、欢呼雀跃地认识了自己，这个"自身"成了他的一片完全没有探究过的、他想发现的大陆；而所有的探究总是不断地把他引向那创

---

① 基督教圣经中记载的上帝授摩西十诫之处。

造性的力量，而这种力量是实际生活、艺术、道德和科学的原因；对了，还是科学的原因，而科学对他来说同样是那有成效的想象力的表达，是可怕的事物之背景前的一种偶像崇拜。不过，到了最后，那创造性的原则吞噬所有那些反抗的事实性。那个替代尼采自身的形象守住了舞台，而所有其他的人物在这幻想的自我创造的轰动效果前退却。

在同他那第一天性的斗争中，尼采为自己发明了一种他希望能从中产生的过去：他是个真正的波兰贵族，他在《瞧，这个人》中宣告，然后在1888年12月底写下那几个开始被出版商和彼得·加斯特、然后被他妹妹扣下未公开发表的句子：

> 要是我寻找我的最深刻的对立面，那直觉的无法道出的卑劣，我总是找到我的母亲和妹妹，——相信同这样的乌合之众有亲，这对我的神圣性是个亵渎。(6，268；EH)

母亲和妹妹加在一起，是一架完整的地狱机器。能够完好无损地从那里逃脱，他对此充满骄傲。正是借助他那创造性的、产生出那第二天性的力量，他才得以成功。不过，他不能太过于自信，因为相同事物的轮回可以给他带来以往的不快。他继续写道：

> 不过我承认，那针对"永恒的轮回"的最深邃的异议，我那实际上那深不可测的思想，一直是母亲和妹妹。(6，268)

只有当他在精神崩溃之后，脱离了自身，他才将不在这个可

怕的意义中与她们相遇。只要他还清醒着，他就逃避家里的这架地狱机器，通过成为炸药的方式：

> 我知道我的命运。总有一天，我的名字要同那些对可怕事物的回忆联系在一起——对那史无前例的危机的回忆，对那最深刻的良心冲突的回忆，对一种挑起决断的回忆，那是反对迄今为止一切被信仰的、被要求的、被神圣化的东西的决断。我不是人，我是炸药。(6,365;EH)

1888年在都林。在最后那个秋天的亢奋的日子里，那可怕的事物对他来说是：他从发现中得出了所有的、也是走得最远的结论，上帝死了。

狄俄尼索斯反对被钉在十字架上的人，他这样签署自己最后的几封信。不过，不仅这些“疯狂的纸片”，人们以后这么称呼这些信，还有他最后那完全是为公众而写的壮丽的自我阐释，即《瞧，这个人》，也以这样的话结束：

> 大家理解了我吗？——狄俄尼索斯反对被钉在十字架上的人！(6,374;EH)

不过，正如我们知道的那样，上帝死了，这个信息在19世纪晚期已非什么新鲜事。尤其在尼采面对的受过教育的人中间，宗教大多已经被弃置。自然科学在高歌猛进。世界被从机械的和唯能论的“法则”出发得到解释。人们不再寻找重要性和意义，而是关注于，一切是怎么发生作用的，人们必要时该如何干涉这种作用方式，并且让它为自己服务。达尔文主义的胜利进

军让公众习惯了生物进化的思想。如人们知道的那样，不存在生命的有目的的发展，相反，遗传变异的偶然性，选择的弱肉强食的丛林法则，是它们规定了自然历史的进程。人们虽然继续超越人类进行思考，不过不是上升到神性中，而是下降到动物里。代替上帝，猴子成了话题。对自然来说，同样对社会，历史和个人，上帝失去了它的管辖权。在 19 世纪下半叶，人们把社会和历史也视为某种能从自身出发得到理解和解释的东西。上帝的假设成为多余。

尼采以这样一句话，即上帝是一个过于强大的假设，早已不是一个局外人。对上帝的信赖只是一个幽灵似的背景假定。工人运动为自然和社会科学的普及化做了一些事，所以那现代的无神论也不仅是受过教育者的一个思维和生命样式，而且还侵入到“这个地球的下贱者”那里。而他们实际上对宗教的慰藉手段肯定特别敏感，但在马克思主义关于历史发展的影响下也能够替自己许诺一个更好的未来。尼采一定发觉了信仰的社会的侵蚀。他怎么才能把上帝死了的这个发现，作为某种可怕的事物来宣布？难道尼采的信息不是已经太迟、他难道没有撞开那扇已经完全洞开着的大门？

对此有多个答案。

首先是生平的。尼采，这个“小牧师”，当时人们曾这样称呼 12 岁的他，这株在坟茔近旁长出的植物，他曾这样称呼自己，很难摆脱他的上帝，即使他在《瞧，这个人》中对此设置了错误的线索：

> 假如我对基督教宣战，那我有权这么做，因为我还没有在这方面经历过厄运和挫折。(6,275)

这不对。几页后他就承认，他把对基督教道德的进攻解释为对克服一种弱点——同情的倾向——是必须的。就此来讲，基督教的同情的上帝始终是肉中刺。上帝在公众意识中可能已经死了一段时间，可尼采还在同情的道德中感觉到它的后续影响。另外，他身上留有某种谦卑的僵化，他还忍受着生命贬值的痛苦。他同样认为他那由于基督教的信仰所造成的这个特征应该对此负责。尼采对基督教的指责是，它削弱了生命的意志，本身是这个弱点的一个征兆，是伪君子反对强者的一种世界史的起义。

这个谦卑的僵化深藏在尼采的骨髓里，所以他必须说服自己赞成生命，不时地以歇斯底里般的决断性。游戏中意图太多，意图中游戏太少。这是一个了不起的表达方式，但没有点到事实。比如尼采在《瞧，这个人》中写道：

> 同伟大的使命打交道，除了游戏，我不知道任何别的方式。(6,297;EH)

这里提及的更是一个愿望而不是一个事实，尽管尼采带着他那权力意志的幻觉，作为伟大的世界游戏向前深入，直到把游戏理解为存在的基底。尼采的扎拉图斯特拉达到这个基底后跳起了舞蹈；他像印度的尘世之神湿婆那样翩翩起舞。他的女房东，都林的一个书报亭女子，在他精神崩溃前不久，也观察到他那样做。她报告说，听见教授在屋子里唱歌，还为其他的声响感到不安，她就透过钥匙孔往屋里看：这时她看见他“光着身子跳舞”(Verecchia 265)。

毫无疑问：在他状态出色的时候，尼采能拥有一种语言和思想上的游戏般的轻快，一种即使承受着痛苦和沉重的思想重负

也能跳舞的敏捷性，一种"不顾一切"的快活，一种来自狂喜和镇定的混合物。已经获得这样的角度，从那里望去，生命真的显现为伟大的游戏。不过在都林的最后几个星期里，对这样的游戏必不可少的抵抗力消失了，而尼采开始毫无顾忌地由他那狂放不羁的思想拖带行进。人们无法称这样的狂放为"游戏"，因为眼下已不再有那游戏的主权。

除了同情的道德和谦卑的僵化，这是生命的自我说服所必需的，那所谓的颓废在尼采那里也是一个基督教的罪责。1888年初，当尼采对他与《瓦格纳事件》作清算时，"颓废"这个题目占据中心地位。尼采认可颓废，但解释说，同瓦格纳相比，他已经克服了颓废，而瓦格纳的艺术依旧完全受此规定：

> 我和瓦格纳一样是这个时代的孩子，我想说，我是一名颓废者：只是我理解这点，只是我对此反抗。我体内的哲学家对此反抗。(6,11;WA)

什么是颓废？对尼采来说，同狄俄尼索斯和阿波罗一样，它是一个文化的强力，一种影响所有生活领域、不仅仅是艺术领域的风格的统一。用这样的话，就能把颓废以最简单的句子道出：它是一种尝试，从消失的上帝的幻肢痛中取得微妙的享受：

> 一切从贫瘠的生活的土壤中长出的东西，整个超验和彼岸的伪币制造行为，都能在瓦格纳的艺术中找到最高超的辩护人。(6,43)

在颓废的时代，那些歇斯底里者问题(6,22)变得是创造性的。人们不再相信，但有这样一个信仰的意志。要是直觉被削

弱，还有一个对于健康的直觉的意志。因为事物和生命不再真正地成功，因为不言而喻的流动受阻，因为轻松变得如此沉重——所以在所有的行动和事件前添加了这个不祥的“……意志”。当思维、信仰、感觉别样地极化，以前时代那奇妙的自我隐蔽就不再存在。思维消失在被思者中，感觉消失在被感知者中，意愿消失在被需求中，信仰消失在被信者中。消失的复仇女神用魔法把肇事者变入他的行为里，并在那里把他抓住。现在舞台开始旋转，现在肇事者从他的行为中抽身而出，走到前台，说：你们瞧，这是我干的，我在这里感觉了，相信了，我的“……意志”曾在这里工作。颓废更是对于乐趣的乐趣，而不是乐趣，更是对于痛苦的痛苦，而不是痛苦。颓废是宗教和眨巴着眼睛的形而上学。倘若颓废的情况是这样，它那独特的措辞是“……的意志”，那么尼采的“权力意志”的措辞是怎么回事？或许也是一个歇斯底里者问题？

可怕的事物，这个尼采哲学的连接点，是通过“上帝之死”引发的道德革命，是价值的重估。为此尼采在他最后的著作中找到了非常尖锐的表达方式。在《瞧，这个人》的最后，他把他所有针对基督教道德的异议捆绑在一个大指责中：

> 人们在最深刻的繁衍的必要性中，在严格的自私自利中(……)寻找恶的原则；另一方面，却在没落和直觉之矛盾的典型的标志中，在“忘我”，在平衡的丧失中，在“非个性化”和“博爱”(……)中寻找较高的价值，叫我说什么！见到价值自身！(……)非自我化的道德是最出色的没落的道德。(6,372)

也就是说，重估将为豪迈的和有良好教养的，首先是为那些

肯定的人分配道德的奖金。挑选应该这样进行，即这个类型的人能够针对所有孱弱者、病夫、败类和自我受难者的党派（6，374），贯彻自己的意志。

在《偶像的黄昏》和《敌基督》中，尼采评价了一本书。那是他在都林得到的。它牵涉到由路易斯·雅各里奥特（Louis Jacolliot）出版和翻译的所谓《摩奴法典》，一本据说建立在古印度吠陀上的、严格的社会等级制度的道德法典。在这部法典中，社会根据一种不祥的净化律令，在严格的封闭式社会环境中得到组织。尼采为其残酷的坚定性感到着迷。不同社会等级的成员不允许互相混杂，他把这解释为一种聪明的繁衍和防止蜕化的生物政策。在《偶像的黄昏》中，关于《摩奴法典》的思考以这样的注解结束：

> 我们可以确立一个最高的命题，即为了创造道德，一个人必须有追求其反面的绝对意志。这是我探究得最长久的重大而可怕的问题。（6，102）

尼采的角色和化装游戏最后在这里又获得一个新的丰富：他尝试着预言者的微笑。他们创造道德，而不拥有道德，让人相信，自己却不相信。那些预言者，那些诡计多端的教士，他们足够聪明，能放弃确信。他们互相微笑，私下取得一致，欺骗别人，自己却不被欺骗。在预言者的微笑的比喻中，尼采也许这么想到，那些超人会互相认出。

在迁往都林前不久，来自冬天居住地尼斯的几封信，表现出沮丧和亢奋的变化曲线。比如 1888 年 1 月 6 日尼采写信给彼得·加斯特：

> 最终我不愿意隐瞒，最近全部时间对我来说充满综合的洞见和顿悟；我的勇气重新增长，做那“不可置信的事”，表述我那与众不同的哲学的敏觉性，得出最后的结论。(B 8,226)

一个星期之后，1888 年 1 月 15 日，他同样给彼得·加斯特写信说：

> 有一些夜晚，我以一种彻底沮丧的方式无法忍受自身。(B 8,231)

没有什么是真实的，一切都是允许的，这是他几年前写下的，并给赋予它一种鼓舞人心的补充：现在我们可以让我们那创造性的力量发挥作用，去发明服务于生命的和升华生命的真理，现在我们可以提出把人类推进到他那最好的样式的基本原理，现在我们活动在自由的领地，启程去创造性精神的陌生大洋，地平线后退，而那可怕的事物侵入我们的身体——这一切他已经表述过，在精神上实践过。可是现在，那受限的视野看来不再是一个可能性，而那相应的经验渗透他整个生存意识，成为起基本作用的情绪。他身上有某种奇特的毫无抵抗力的东西，就像他的思维从支架上脱出，进入漂流，那里不再有任何支点。

从主动的挣脱进入撒手不管的过渡，这可以相当清楚地观察到。在 1888 年 2 月 3 日给弗朗茨·欧文贝克的一封信中，尼采描述了他那黑暗的绝望，它紧紧抓住他，不许他溜走。他抱怨：

> 几年来缺少一种真正使人振奋的、治疗的人类之

> 爱，以及那随之而来的荒谬的孤独，它导致了与人联系的几乎任何残余仅仅成了一种受伤的原因。（B 8，242）

因为他觉得自己是处在人的拘禁中的一个怪兽，而他对这些人没有任何含义，因为他，自相矛盾地表述，被缺席者团团围住，所以他必须攻击，打击，四面出击。在这样一种状况中：

> 任何内心冲动对人都有好处，前提是，他残暴。现在人们不该从我这里期待什么“美妙的事情”。（B 8，242）

对“挣脱”就说这么些话。

然后是三个月后在都林，那“挣脱”的瞬间。1888 年 5 月 17 日，他写信给彼得·加斯特：

> 亲爱的朋友，请原谅我这封也许是过于快活的信：不过，自从我日复一日地“重估价值”以来，我非常严肃地有理由认为，存在着某种导致兴高采烈的厄运和不可避免性。（B 8，317）

要是快活成了厄运，那么它就是某种反对他的东西，或者更确切地说：把他送入和驱逐到可怕的事物中去的东西。那迷醉的洪流把他带上，最终把他的内在世界扯出我们的视野。我们留在岸边和终点：有目击者的沉船事故。奇特的是：让自己漂流的尼采，同时作为目击者站在岸边。他目视着自己。他的精神还带着往日的锐度和活力工作着，他被冲走，但同时注视着他自

己的活动。

尼采心中充满着计划,幻觉和思想,他同时享受着此在那小小的快乐,他喜爱都林的美食,探访着周围的小吃店,重新相当仔细地注重自己的衣着,在露天广场喝他的咖啡;他想引人注意。他迫切地和充满乐趣地观察着别人如何观察他。他要打量别人,看别人如何打量他。市场女贩给他找来最好的水果,街上的行人向他转身,陌生人同他打招呼;孩子们中断他们的游戏,敬畏地停住不动。女房东踮着脚尖走进他的房屋:

> 这里在都林,最奇特的事情是,我散发出的一种完美的魅力——在所有阶层中。我像君主那样受到每个人目光的打量,——在如何替我开门、如何给我端菜的方式上,出现过一种极端的敬意。一旦我走进一家大商店,每个人的表情都会起变化。(B 8,561;29. Dezember 1888)

这封给梅塔·封·扎利斯的信是在他精神崩溃前不久写下的。不过在都林,这一类的信从初夏起就有。尼采喜欢注视自己的双手。他会笑出声来,一旦他想到,他手中握有把人类命运折为两段的东西。一个价值重估者看上去这样?不过,然后他会想起来自《扎拉图斯特拉》的句子:*最沉默的话语引起风暴。迈着鸽子的脚步来到的思想指挥世界*(4,189;ZA)。他望着镜子:*我从未看上去是这样*(B 8,460;30. Oktober 1888)。他读着自己的书:*四个星期以来我读懂了我的作品,更多的是,我敬重它们*(B 8,545;22. Dezember 1888)。他感觉舒适,有秋天的情绪,那是伟大的收获季节。*一切令我轻松,一切让我感觉良好*,他快活地对弗朗茨·欧文贝克写道。不过,直接插入这心情愉

快的闲聊气氛中的，重新又有这样的句子：我担心，我把人类历史折成了两半(B 8,453;18. Oktober 1888)。该如何阅读这样的句子？他给彼得·加斯特寄去了一份使用说明。人们应该把它当成创作“小歌剧”的灵感。人们只是不该从中制造出悲剧！

> 我对我自己开了这么多愚蠢的玩笑，拥有如此这般的私下的丑角的想法，以至于我有时半个小时站在空荡荡的街上冷笑(……)我想，以这样一种状况，人就成熟为“世界拯救者”了？(B 8，489；25. Novenber 1888)

这一切是认真的，但以狂放的方式。1888年12月10日，在给费迪南德·阿芬那留斯(Ferdinand Avenarius)的信中他对此给出解释：

> 最深沉的精神也必须是最轻佻的，这几乎是我哲学的公式。(B 8,516f.)

要是他如此深不可测地感觉良好，他会突然看不到任何意义，在发表最后的著作时，特别是《瞧，这个人》，急急地去赶时间：

> 我有时不明白，我为什么要费力加快随着《瞧，这个人》开始的、我那生命的悲剧性灾难的速度。(B 8，528;16. Dezember 1888)

他为什么不在那美丽的座位上多留一会儿，喝喝咖啡，探访饭店，问候市场女贩，享受晚霞和都林的色彩——一个我从未梦

见过的克劳德·洛兰[①](B 8,461;30. Oktober 1888)?为什么不依旧是萨蒂尔?《善恶的彼岸》中那著名和神秘的箴言150号这样说:

> 围绕着英雄,一切成为悲剧,围绕着半神,一切成为萨蒂尔的游戏;而围绕着上帝,一切成为——什么?也许成为"世界"?(5,99)

要是他把自己推进到萨蒂尔和萨蒂尔的游戏,那么他已身处他的神化和他来到世间的半路上。

不过,即使在最后的几个星期里也有使人不安的时刻。那是令他失望的朋友。要是市场女贩都对他表示了尊敬,为什么朋友们不?他们应该在丑角身上认出半神!这只有彼得·加斯特能做到。可其他人,尽管友好和热情,没有给他这样的感觉,与他身份相符地对待他。同罗德他去年已经决裂,当他轻蔑地谈论泰纳[②]的时候。我不允许任何人如此无理地评论泰纳先生(B 8,76;19. Mai 1888),他写信给他,然后是沉默。玛尔维达·封·迈森堡对《瓦格纳事件》做出了这样的反应,说人们不该这样糟糕地对待自己那"往日的爱",即使它已经熄灭。他这样回答她:

> 由于人们对待我同我的为人不一样,出于对此的厌恶,渐渐地我断绝了几乎所有的人际关系。现在轮到您了。(B 8,457;20. Oktober 1888)

---

① Claude Lorrain,1600—1682,法国风景画家。

② Hippolyte Adolphe Taine,1828—1893,法国文艺理论家,美学家。

他说她是理想主义者，接着写道，而这个类型的人什么也不理解，也不能理解什么。首先是不理解他的意义，他的超人有什么意义。一个理想主义者不知道，什么是残酷无情，而它间或是需要的。他指责她，对他有一个过于和谐的印象。他不是顺从、规矩和理想主义的，也不愿这样。而玛尔维达从未理解和也不会理解的是：

> 一种不会让我感到厌恶的人的类型，正是同以前理想的偶像对立的类型，与一个救世主相比，他一百倍地更像塞扎·博尔吉亚[①]这样的类型。

就是面对妹妹他现在也找到了针对由于家庭纽带造成之伤害的最后通牒式的话语。不过那流传下来的只是信件草稿，人们不知道，它们是否同寄出去的信件真的相符，因为如现在大家知道的那样，他妹妹暗中压下了一些东西。在 1888 年 11 月中的一份信件草稿里他写道：

> 你对此一无所知，不知道同这样的人和命运有最亲近的亲属关系，而在这个命运中几千年的问题已经决定。(B 8,473)

尼采翱翔在空中。要是他对事物和对人能如同对一片辽阔的田野那样进行俯瞰，他会感到快活。没有任何东西和任何人能贬低他。倘若发生这样的情况，他会变得暴怒。要是别人对

---

① Cesare Borgia，1475－1507，教皇亚历山大六世的私生子，曾任巴伦西亚大主教，枢密主教，为教皇的主要顾问。

他百依百顺，或者他退回到自己的高处，那么他就能，比如在《瞧，这个人》中那样，写下带有闻所未闻之神定气闲的句子：

> 就在这样的时刻，我放眼于我的未来——一个遥远的未来！——就像放眼于平静的海面一样：上面没有卷起一丝渴望的涟漪。我丝毫无意让情形有所改变；我自己也不想变成另一人。(6,295)

在这些句子里，以前的东西共同发出声响。在《朝霞》中，他十年前就对海洋的伟大沉默这么写道：

> 这突然降临在我们身上的可怕的沉默，美丽又恐怖，此时心儿感情充溢(……)一种新的真理使它震惊，这个真理同样不能说话(……)我痛恨说话，甚至痛恨思维：难道我没有在每个词后面听见了谬误，幻觉，听见妄想的精灵在发笑？我不该嘲笑我的同情？嘲笑我的嘲笑？哟，大海！哟，黄昏！你们是糟糕的教书匠！你们教导人们，停止做人！他该屈服于你们吗？他该成为像你们现在这样的人吗，苍白，辉煌，无言，可怕，耽于自身？超于自身？(3,259;M)

1889 年 1 月 3 日，尼采离开他的住所。在卡尔洛·阿尔贝托广场上，他看到一个马车夫如何抽打他的马匹。尼采哭叫着扑到马脖子上，想保护它。他被同情征服，精神崩溃。几天后，弗朗茨·欧文贝克接走了精神失常的朋友。尼采还活了十年。

他思维的历史结束于 1889 年 1 月。此后才开始了他作用和影响的另一段历史。

第十五章



欧洲的精华发现了尼采。生命哲学的景气。托马斯·曼[①]的尼采经历。柏格森[②],马克斯·舍勒[③],乔治·齐美尔。扎拉图斯特拉在战争中。恩斯特·贝尔特拉姆[④]和里特尔[⑤],死亡和魔鬼。阿尔弗雷德·博伊姆勒(Alfred Baeumler)和赫拉克利特的尼采。反-反犹太主义。在尼采的足迹上:雅斯贝斯[⑥],海德格尔,阿多诺[⑦],霍克海默尔[⑧]和福柯。狄俄尼索斯和权力。一段没有终结的历史。

"欧洲的精华/在波城[⑨],拜罗伊特和埃普瑟姆[⑩]吮吸着养料,/而他拥抱着两匹劣马,/直到他的房东把他拖回家"(Benn 177)。

---

① Thomas Mann,1875—1955,德国作家。

② Henri Bergson,1859—1941,法国哲学家。

③ Max Scheler,1874—1928,德国哲学家。

④ Ernst Bertram,1884—1957,德国文学史家,作家。

⑤ Carl Ritter,1779—1859,德国地理学家,历史学家。

⑥ Karl Jaspers,1883—1969,德国哲学家。

⑦ Theoder Weisengrund Adorno,1903—1969,德国哲学家。

⑧ Max Horkheimer,1895—1973,德国哲学家。

⑨ Pau,法国一城市。

⑩ Epsom,英国一城市。

在他精神崩溃几个月后，人们在波城，拜罗伊特和埃普瑟姆也听说了此事。精神界和上流社会发现了尼采。回过头来看，精神错乱中的终曲赋予其著作一种模糊的真理：显然有人如此深入到了存在的秘密中，以至于他失去了理智。在出自《快乐的科学》的那个著名段落中，尼采称那个否认上帝者为狂人，而现在他自己成了狂人。这一定激起想象力。尼采最后的出版者，瑙曼(C. G. Neumann)预感到了大生意。1890 年他已经出版了尼采著作的新版本，而它们终于获得了令人兴奋的发行量。当尼采的妹妹 1893 年从巴拉圭返回时，她巧妙地和毫无顾忌地把她哥哥作品以后的销售权掌握到自己手中。当哲学家尚且在世时，她就在魏玛建立了尼采档案馆，促成了第一部全集的出版。在此她证明了权力意志，因为她试图向公众公布她哥哥的某一张照片，甚至不怕造假。在此期间这一切已足够地为人所知。她想把尼采造就成一个德意志民族的沙文主义者，种族主义者和军国主义者，而在一部分读者那里，特别在正统的马克思主义者那里，她成功了，而这一直延续至今。但是，她也懂得迎合时代精神那诡诈的需要。

在魏玛的"西尔伯利克别墅"里，自 1897 年起尼采档案观就设在那里，尼采妹妹让人做了一个讲台，昏昏沉沉的尼采像一位精神殉难者那样在那里被引见给观众。为了从她哥哥的命运中取得崇高的和令人毛骨悚然的效果，尼采妹妹足够是个瓦格纳主义者。在"西尔伯利克别墅"里，面对欧洲的精华上演了一出形而上学的终局。半个世纪之前，托马斯·卡莱尔——他在这个圈子里受人尊敬，但并不为尼采特别器重——曾描写过，这样的终局牵涉的是什么："请知道，这个宇宙是它自称的东西：一个无限。永远别信任你的逻辑消化力，去尝试吞噬它；相反要有感激之情，倘若你通过把这根或者那根坚固的柱子灵活地夯入混

沌，阻止这混沌把你吞噬”(Carlyle 83)。尼采就是被吞噬了，他斗胆走得太远。他在生命的可怕的事物上失去了自身。

不是仅仅通过尼采，但首先通过他，“生命”这个词当时获得了一个新的声誉，变得神秘和诱人。学院派哲学起先态度冷淡。海因里希·李凯尔特[①]，一个新康德主义的校长，他宣称：“作为研究者我们在概念上把握和坚持生命，所以必须摆脱那仅仅是活跃的坐立不安的生命，回到系统的世界秩序中”(Rickert 155)。可是，在学院派哲学的另一边，在 1890 年和 1914 年真正的精神生活中，受尼采接受的推动，开始了生命哲学的胜利进军。“生命”如同以前的“存在”，“自然”，“上帝”或者“我”成了一个中心概念，一个斗争的概念，针对两条战线。一方面抵制半心半意的唯心论，如那些新康德主义者们在德国的大学讲坛上做的那样，但那些市民的道德传统也习惯于这么做。“生命”反对那吃力地演绎出的或者仅仅是下意识地流传下的永恒价值。另一方面“生命”这个口号反对一种无情的唯物论，亦即那 19 世纪末的遗产。虽然新康德主义的唯心论已经是一个对这种唯物论和实证主义的回答，不过只是一个无力的回答，生命哲学这么断言。要是人们把精神二元地同物质生命分开，那么这对精神来说是帮了一个倒忙。这样人们就无法为它辩护。相反，人们应该把精神带入物质生命自身。

在生命哲学家那里，“生命”这个概念如此宽敞和富有弹性，容纳所有的东西：灵魂，精神，自然，存在，活力，创造性。生命哲学重复了狂飙突进运动对 18 世纪理性主义的抗议。当时“自然”是战斗口号。现在“生命”的概念具有同样的功能。“生命”是形象的充裕，发明的源泉，是一个可能性的海洋，如此地不可

① Heinrich Rickert，1863－1936，德国哲学家，新康德主义者。

估量和险峻离奇，让我们已不需要任何彼岸。生命是向着遥远的河岸的启程，但同时是全然的近处，是要求自我塑形的生动性。“生命”成了青年运动、青春风格、新浪漫主义和改革教育学的标语。忠实于地球在这里被热情地听到和遵从。就是那些喜欢晒太阳者和裸体主义者，也能觉得自己是扎拉图斯特拉的信徒。

在尼采时代，市民中的青年人想看上去老成些。当时年轻更是一种发迹的障碍。为了让胡子长得快些，有药品推荐，而眼镜被视为地位的标志。人们模仿父辈，穿着僵硬的竖领衣服，而人们让那些青春期的孩子穿上男式小礼服，教会他们以合适的步子走路。先前“生命”被视为某种清醒的东西，青年人应该在上面磨平自己的棱角。可现在，“生命”是激情和整装待发的东西，也就是青春自身。“青年”不再是该隐藏的缺陷。相反：老年得为自己辩护，它受到怀疑，已经死亡和僵化。整个威廉大帝时期的文化在“生命的审判席”（Dilthey）前被传讯，被迫面对这样的问题：这个生命还活着吗？

生命哲学把自己理解为一种第二格主语意义中的生命的哲学：它不对生命进行哲思，相反，它是生命自身，生命在它身上进行哲思。作为哲学它要成为这个生命的一个器官；它要升华生命，给它开发新的形式和形态。它不仅仅想发现什么价值有效，它过于谦虚，不愿意创造新的价值。生命哲学是实用主义的生机勃勃的变体。它不打听一种洞见的有用性，而是打听其创造性的潜能。对生命哲学来说，生命比任何理论更加丰富多彩，所以它讨厌生物学的还原论：它想要的是作为活生生的精神的生命。

这种精神的态度在本质上受到尼采的影响。不过，受他的影响，不必一定要读过他的书。尼采这个名字成了认识的标志：

谁感觉到自己年轻和有活力，谁把自己视为高贵，并不把道德责任看得那么认真，他就可以感觉到自己是尼采分子。尼采主义变得如此普及，以至于在 90 年代就出现了第一批的模仿滑稽作品，嘲笑和诽谤性小册子。比如马克斯·诺道(Max Nordau)，把这种尼采主义讥讽为"实际上宣布脱离传统教养"，警告人们留心"人身上那兽性的发动"(Aschheim 28)，这时他就是在为稳健的和固执的一部分市民说话。对这些批评家来说，尼采是一个让意识消失在迷醉和本能中的哲学家。有些尼采主义者也真的这样理解他，并且以为，带着美酒、女人和歌唱就几乎已经达到狄俄尼索斯境界。在这些人那里，尼采只是以半价流传。我们别忘了：尼采把"生命"与创造性的潜能等同起来，而在这个意义上它被称为*权力意志*。生命要的是自身，要自我塑造。意识同生命者的自我塑造的原则处在一种紧张有趣的关系中。它可以起阻碍的或者升华的作用。它可以生产出恐惧，道德的疑虑和悲观失望，那生命的活力也可能在意识那里崩溃。不过，意识也可以为生命服务：它可以设定鼓励生命自由发展、使之净化和高尚的价值。不过，不管意识如何发生作用，它是这个生命的一个器官，所以其作用，不管是幸福还是厄运，就是生命给自身准备的命运。这次它升华——通过意识；另一次它毁灭自身——也通过意识。意识在这个或者在那个方向里起作用，这不是由无意识的生命进程决定的，而是由有意识的意志、也就是由面对生命的自由的因素决定。

尼采的生命哲学把"生命"从 19 世纪晚期那决定论的拘厄里扯出，把它那独特的自由交还给它。那是艺术家面对自己著作的自由。*我愿意是我生命的诗人*，尼采宣布，而这里也已经描述，对真理的概念来说，这有什么后果。客观意义中的真理不存在。真理是某种幻觉，它证明自己是服务于生命的。这是尼采

的实用主义，不过同盎格鲁撒克逊的实用主义不一样，它指涉一种狄俄尼索斯的生命概念。在美国的实用主义中，“生命”是一件常识的事情，可是尼采，恰恰也作为一个生命哲学家，是激进分子。他厌恶盎格鲁撒克逊的粗俗，同样厌恶达尔文主义的关于生命进程中“适应”和“选择”的教义。对他来说，这只是一种功利主义道德的投影。这种道德相信，就是在自然中适应也能获得一种成功的奖赏。“自然”对尼采是赫拉克利特的游戏着的现世享受者。自然造就形象，也摧毁形象，这是一个永不止息的创造过程，在这个过程中，得胜的是强大的活力而不是那适应者。生命只有在充裕中庆贺胜利，要是它能挥霍自己，纵情享受。这是一种慷慨大度和肆意挥霍的哲学。那些放荡不羁的艺人和生命艺术家就这么理解尼采。他那权力意志的哲学作用首先不是政治的，而是审美的幻觉。人们常常引用扎拉图斯特拉关于创造性的名言：

> 什么是善与恶，这可无人知道：除了那创造者！——那是这样的人，他创造人类的目标，给予地球其意义和将来：只有此人才能做到，某些是善，某些是恶。(4,246)

重要的是创造，而不是模仿，即使这道德也应该遵循那创造性的脉搏。幻想掌权！

借助尼采人们可以宣告：要是艺术和事实性不互相符合，那么情况对事实性更糟！人们把尼采当作鼓励来读，鼓励去发现本身那创造性的根源。人们必须深入到无意识中去。弗洛依德知道，尼采为他做了大量的准备工作。他在自己的《自我描述》中写道，他“长久地避开”尼采的著作，因为他的“预感和洞

见(……)常常以惊人的方式同心理分析那艰难的结论相符”(Gerhardt, Nietzsche 218)。因为心理分析学想得到科学的、甚至自然科学的名声,它就排挤它那尼采主义审美的核心。这意味着:人们不愿意承认,在这些关于心灵的理论中起作用的更多的是发明而不是发现。尼采自己从未怀疑,对他来说那知识的权力——不仅仅在探究灵魂时——一直同想象力紧密相连。

受尼采启发的心理分析学界起先同尼采拉开距离,这其实对他们非常不利。尼采拥有灵感,特别是拥有描述那通往无意识边界的、高度细微的本能事件的语言,而此刻在心理分析那里本能理论变得粗犷——到了最后几乎只剩下性和死亡本能,而这时开始了隐喻技巧术的灾难性胜利进军,比如有蒸汽发生器、液压器和沼泽排水等隐喻。就是 1900 年左右一座维也纳市民住房的建筑艺术,对于人们如何想象灵魂的“构造”,也具有一种决定性的意义。所有这一切在尼采那里是没有的。他虽然也使用比喻,甚至指挥了过一群活动的隐喻(1,880),但是,人们很少有这样的印象,这时事物被简约和物化。在进行细致分析的时候,即使这些分析具体入微,那可怕的事物的视野一直保持为当下。这给予尼采的分析以不可混淆的讥讽深度。尼采读着沙滩上的一个足迹,告诉我们,下一个浪花会把它重新抹去。

世纪初那些重要的艺术潮流,象征主义,青春艺术,表现主义——都从尼采那里获得了灵感。在这些圈子里,当时每个尊重自己的人都有过自己的“尼采经历”。哈里—格拉夫·凯斯勒[1]令人印象确切地表述了,他那个时代的人如何“经历”了尼采:“他不仅仅谈论知性和幻想。他的影响要广泛得多,深刻得多和神秘得多。对他的不断增强的回响意味着一种神秘主义侵

---

① Harry Graf Kessler,1868—1937,德国作家和外交家。

入理性化的和机械化的时代。他在我们和事实性的深渊之间张开了英雄主义的纱巾。通过他我们从这个冷酷的时代脱身而出，就像被人用魔术变走”(Aschheim 23)。

伴随着尼采发生了“一种神秘主义的侵入”，这点有些作曲家也感受到。里查德·施特劳斯[1]在1896年创作了他的交响曲《扎拉图斯特拉如是说》，古斯塔夫·马勒[2]最初想给他第三部交响曲取名为《快乐的科学》。而一些建筑师们，比如彼得·贝伦斯[3]，布鲁诺·陶特[4]也从尼采那里获得灵感，为自由精神构思空间。尼采曾在《扎拉图斯特拉》中写道：

> 没有跳过一次舞的日子，那是我们的损失。(4，264)

这就不奇怪，人们当时还把尼采搬上了舞台。在二三十年代，玛丽·维格曼[5]发展出一种所谓的狄俄尼索斯舞蹈风格；舞蹈时有人击鼓，引颂《扎拉图斯特拉》。

借助尼采经历人们可以做许多事。在有些人那里，这只是稍现即逝的时髦。而另一些人一生都无法再摆脱他。比如托马斯·曼，他在1910年宣称：“从他那里我们获得了心理学的敏感性，抒情的批判主义，瓦格纳的经历，基督教的经历，现代派的经历”(Aschheim 37)。通过尼采，托马斯·曼觉得自己受到鼓舞，获得一种艺术意志。这个意志如此傲然于世，拒绝任何社会的、

① Richard Strauss，1864—1949，德国作曲家。

② Gustav Mahler，1860—1911，奥地利作曲家和指挥家。

③ Peter Behrens，1868—1940，德国建筑师，画家。

④ Bruno Taut，1880—1938，德国建筑师。

⑤ Mary Wigmann，1886—1973，德国著名舞蹈家和舞蹈教育家。

政治的和其他的臣服,带着爱和死亡,为艺术保存了自我目的尊严和人类的秘密。在 1918 年的《一个不问政治者的看法》,托马斯·曼——这里以尼采的《不合时宜的沉思》为尺度——,同他的朋友、那时正在写其大作《尼采——一个神话的尝试》的恩斯特·贝尔特拉姆,几乎详细讨论每个句子。艺术来自狄俄尼索斯精神,讥讽地出现,成为阿波罗的形象。这对托马斯·曼是个不可丢失和不可放弃的、对自身创作的洞见。在他的长篇尼采论述、1947 年的《我们经验光照中的尼采哲学》中,那是他的《浮士德博士》的副产品,他称尼采为精神史曾见过的"最最不可救治的唯美主义者",并且宣称:"生命只有作为审美想象才能说明自己的理由,这最准确地说中他、他的生命和他的思维以及创作方式(……)一直到最后时刻的自我神化和精神错乱。这个生命是艺术的表演(……)一出具有最高魅力的诗意的——悲剧性的戏剧"(Mann 45)。托马斯·曼以这样的话警告无所顾忌的"唯美主义":"我们显然不再足够地是唯美主义者,能对善的自白感到敬畏,能对那些如此平庸的概念,比如真理、自由和正义感到羞愧"。但是,这些政治概念在审美上持留为平庸,借此人们无法创作艺术,即使在这个民主的和反法西斯主义的巡回讲演者那里,这个洞见也没有丝毫地被改变。

托马斯·曼知道——首先通过他的尼采经历——艺术的逻辑同道德和政治的逻辑并非一回事;但他也知道,划清领域是多么地重要,因为两者都可能是有害的:一种艺术的政治化和一种政治的审美化。

那些"以美的名义的革命者"(同上)经常忘记,政治必须捍卫通俗和妥协;它必须为有生命力者服务。但艺术感兴趣的是极端状态,它是激进的,特别在托马斯·曼那里,也是热爱死亡的。在真正的艺术家那里,对张力的渴求比对自我维持的意志

更加强烈。而后者应该是政治服务的对象。倘若政治失去这个方向，它就会对公众造成危害。所以托马斯·曼警告"唯美主义和野蛮"那"可怕的相邻"(同上)。

整整一生，托马斯·曼忠诚于他的尼采经历，但在晚年，他注意到，那审美的顽念不能过分地扩张到其他的生命领域。托马斯·曼很好地理解了马克斯·韦伯。后者在1918年就谈到，民主依赖于价值领域的区分。狄俄尼索斯论者在他踏上政治的土地之前，首先必须清醒过来。托马斯·曼自己坚持了这一点：他审美地喝着酒，政治地鼓吹水。在此他甚至可以把尼采早年的关于文化的两院制作为依据。在那一个屋子里创造性地进行加热，在另一个屋子里维持生命地进行冷却。

托马斯·曼以后的冷淡几乎让人忘记世纪初欣赏尼采的狂热。就是达达主义者也来自这种对尼采的狂热。审美和政治的分离对他们来说特别陌生。他们明确地要求"来自所有艺术手段和权力之统一的社会的再生"(Hugo Ball)：就是在格奥尔格[①]圈子里和在象征主义者那里，人们也相信来自独立的艺术的国家和社会的"再生"。弗朗茨·魏菲尔[②]宣告"心灵的加冕"。艺术和艺术家的全能幻想经历着自己的伟大时刻。尼采主义的生命哲学的精神，把各种艺术从为现实原则的服务中解放出来。他们重新信赖幻象，以此对那可鄙的事实性提出抗议。"幻象，抗议，变形"——这是表现主义的三步曲。

属于尼采生命哲学作用力的还有，它在第一次世界大战之前为柏格森那强大的影响铺平了道路。相反，法国却因为柏格森容易接受尼采。1912年柏格森的主要著作《创造性的进化》

① Stafan George，1868—1933，德国作家。
② Franz Werfel，1890—1945，德国作家。

出了德文版。同尼采一样，柏格森也发展了一种创造性意志的哲学，但柏格森没有称其为“权力意志”。不过宇宙同个人的连接类型是相似的。在外部世界，在自然整体中发生的事情，也作为创造性的能量在个体身上起作用：根据柏格森，我们在自己身上也感觉到在所有事物中起作用的力量。要是柏格森兴奋地谈论那创造性的宇宙，那么如同在尼采那里一样，也会出现关于波浪和浪涛的使用隐喻的技巧。同尼采不一样的是，柏格森把自由的神秘置于世界的心脏。尽管对柏格森如同对尼采一样，宇宙的事件是个循环，但是他在此想到的更是一种方向朝上的螺旋形运动。就是尼采也试图把宇宙的相同事物之轮回和一种升华的活力等同起来——不过这点他没能成功。其原因是，尼采无法克服作为“空间”的传统的时间概念，而他的生命过程在此中上演。柏格森做得更成功一些，把时间作为创造性的、动态的力量思考。它不是其中“包含”着什么的媒介，而是一种创造什么东西的潜能。它不是游戏的一个舞台，相反作为演员自己属于游戏。而人不仅体验到时间，而且他通过自己的行动产生时间。时间的内在器官是主动性和自发性。而人是一个开始着的生灵。在其时间经验的内部最深处，根据柏格森的观点，隐藏着对于创造性自由的经验。创造性的宇宙在人的自由中找到其自我意识。

以这样的思想柏格森最后更加接近谢林而不是尼采。不过对马克斯·舍勒来说，他 1915 年在自己的著作《论价值的颠覆》中把柏格森和尼采共同归为生命哲学家，在这两个人身上跳动着同样强大的脉搏。舍勒解释，两人都想把人从“纯粹机械性和可机械化”的“牢狱”中解放出来，把他带入“一个鲜花盛开的园圃”(Scheler, Umsturz 339)。在尼采(和柏格森)的哲学里，生命的熔岩最终再次冲破结痂和石化。“我们在绝对中，我们转

圈,我们生活"(同上)。

乔治·齐美尔也早在他 1907 年那著名的讲演中,把尼采解释为创造性生命的哲学家。他准确地指出了尼采发现的问题状况以及他敞开的意义视野:以前生命被给予一个最高的目标和一个最高的价值。这在现代中已经不合时宜。社会那复杂化的和捉摸不透的程序成了金钱的一个宇宙,它不再指涉任何意义中心。现代的意识"停留在金钱上"(Simmel 42),它被缠绕于长长的行为锁链中,而这些锁链不受制于任何最终目的。它失去了崇高的永恒性,而赢得了犹如仓鼠在轮子里奔跑的生灵的糟糕的永恒性。从这个意识中产生了"恐惧的对于整体的意义和目的的提问"(同上)。叔本华对这样的情景曾回答,途径是把无意义的活动解释为意志那形而上学的特点。而齐美尔以为,尼采从他那一方把叔本华的意志的形而上学,同发展的思想以及升华的理念联系在一起。不过,和叔本华一样,尼采也拒绝了一种最终目的和发展目标的想象。所以他必须尝试,依靠一种开放的、非目的论的升华,一种自我指涉的升华的活力:生命是自身的目的,不过是这样,其意图是,探究它自身含有的可能性并且发掘它们。意识苏醒的人是生命那自我探究的享有特权的地点。生命在人身上进行着一个特别大胆的试验。从中会产生什么,对此作答,那是人类自由的戏剧的事。如恩斯特·布洛赫[1]说的那样,在人身上进行着一种"人类的实验"。

由尼采引起又随同着尼采,1914 年前的哲学如此庄严、如此使人着迷又如此可爱、轻松愉快又孕育着希望地颂唱着"生命"这个题目。

1914 年战争伊始之时,哲学的活力论一片繁荣。一个好战

① Ernst Bloch,1885—1977,德国哲学家。

的尼采主义开始发言。那时有耸人听闻的对比：具有活力的（德国的）文化反对肤浅的（法国的）文明；狄俄尼索斯的团体反对机械的社会；英雄反对商人；悲剧性的意志反对功利主义的思想；音乐的精神反对自私自利的意向。当人们宣布战争是伟大的筛选大师时，人们联系到尼采的赫拉克利特阐释：他区分真实和虚假，他阐明真正的实体。对激动的大学教师们来说，战争是一个民族的博士考试，这个民族得证明，自己体内还存有巨大的生命力。也就是说，战争是真理的时刻："完整的，伟大的和广博的人的图象，和平只能看见他一个小小的、灰白的中间的地带（……）这个图象现在形象地竖立在我们前面。战争才能测量范围，人类自然的跨度；人将意识到自己那全部的伟大，他全部的渺小"（Scheler, Genius 136）。

战争表现出什么精神的实体？一些人说：这是理想主义的一次胜利。长期以来物质主义和功利思想使它感到窒息，现在它挣脱身体，而人类重新准备好，为非物质的价值、为民族、祖国和荣誉而牺牲自己。所以恩斯特·特勒尔齐[①]称战争的狂热为"对精神的信仰"的一次回归，这个精神庆祝着自己战胜了"金钱的偶像化"，"踌躇不前的怀疑论"，"享受的欲望"和"对自然规律的无生机的臣服"（Troeltsch 39）。其他人，那些生命哲学的尼采主义信徒，在战争中看到了活生生的力量的释放，而这种力量在长久的和平时期有僵化的危险。他们庆祝战争的原始力的胜利；最终，他们说，文化又找到了同基本元素的接触机会。奥托·封·祁克[②]写道，战争"作为所有文化摧毁者中最强有力者，同时是所有文化传播者中的最强大者"（Glaser 187）。

---

① Ernst Troeltsch，1865—1923，德国基督教新教神学家，哲学家。

② Otto von Gierke，1841—1921，德国法律学家。

战争开始时尼采已如此知名，以至于他的《扎拉图斯特拉》和歌德的《浮士德》以及《新约全书》一起作为单行本印出，以50万册的印数分发给前线的士兵。所以在英国，美国和法国出现了这样的想象，尼采是推行战争的势力。对当时英国的氛围具有典型意义的有这么一封信，它出自伟大的小说家托马斯·哈代[①]之手。他写道："我觉得，有史以来从未有过这样的例子，一个国家由于唯一的一个作家如此道德沦丧"（Aschheim 132）。当时，伦敦的一个出版家甚至谈论一场"欧洲——尼采之战"（Aschheim 130）。而尼采在美国的出版商被逮捕，罪名是"德国魔鬼尼采"的战争间谍（Aschheim 133）。

毫无疑问，在尼采那里可以找到众多章节，其中赞扬了战争的卓越性。回忆一下那出自《偶像的黄昏》中当时已经常被引用的句子，已经足够说明问题：

> 自由了的人，更多地是自由了的精神，用脚践踏着小商贩、基督徒、母牛、女人、英国人和其他民主分子所梦想的可鄙的舒适方式。自由人是士兵。（6,139f.）

对传统意义中的民族主义信念来说，尼采几乎没什么可指责的，不过那些以后主要在保守主义革命范围内能碰到的、带有冒险精神和受过教育的雇佣兵，他们在尼采那里找到了某些激动人心的东西，尤其是这样的思想，即斗争的意义，完全同生命的意义一样，不在一个目标和目的中，而是在升华的生命强度中。谁在斗争中寻找一个虚无主义的或者虚幻的狂喜，在尼采的《扎拉图斯特拉》中就能找到路标：

---

① Thomas Hardy，1840—1928，英国作家。

> 你们说，神圣化战争甚至是一件好事？我告诉你们：好的战争神圣化一切事物。(4,59)

恩斯特·容格尔[①]和奥斯瓦尔德·施宾格勒[②]曾经是这样的虚无主义的狂喜者，他们感觉到与尼采休戚相关，当尼采让他的扎拉图斯特拉这么说的时候：

> 勇气可能是最优秀的杀戮者；——攻击时的勇气：因为每次攻击中有叮当作响的的游戏。(4,199)

人们也可以别样地理解扎拉图斯特拉，这点在海尔曼·黑塞[③]在他1919年出版的文章《扎拉图斯特拉的回归》中得到展现。黑塞回忆起对尼采、特别是对他的《扎拉图斯特拉》那令人愤怒的滥用。难道尼采不是一个"英雄信念"的敌人？黑塞发问，并且让扎拉图斯特拉在被遣送回家的战俘中间出现。这个回归的扎拉图斯特拉的教训变奏着尼采的要求：成为你是的人！自我存在的意志在这里被动员，反对任何一种臣仆信念，即使这种信念穿着战争的外衣，摆着英雄伟绩的姿态走来，甚至援引尼采。针对他那些好战的赞扬者的仇恨歌，黑塞捍卫尼采："你们难道没发觉"，黑塞让他的扎拉图斯特拉说，"在唱起这首歌的地方，拳头被攥在口袋里，涉及的是自我利益和自我欲望——唉，不涉及那思考着升华和锻炼自己的高贵者的利己主义，而是关系到钱和钱袋，关系到虚荣和幻觉"(Hesse 315)。

战争刚结束，恩斯特·贝尔特拉姆的书《尼采——一个神话

---

① Ernst Jünger，1895－1998，德国作家。

② Oswald Spengler，1880－1936，德国哲学家，历史学家。

③ Hermann Hesse，1877－1962，瑞士作家。

的试论》就出版了。在两次大战期间，这部著作肯定是对尼采最有影响力的阐释。与贝尔特拉姆结成友谊的托马斯·曼伴随了这本书的形成并对它十分欣赏。托马斯·曼的尼采图像也就打上了贝尔特拉姆的强烈印记。贝尔特拉姆属于格奥尔格圈，从那里出发，一种精神的领袖文化的理念他是熟悉的。他在副标题中称自己的书为《一个神话的试论》，而书本身的确是这样。

贝尔特拉姆继承了早期浪漫派开始的、里查德·瓦格纳和青年尼采又发展了的东西：创造一个神话，而它在宗教意识淡薄之后，适合于把一个民族统一在一个共同的观念中。于是尼采自身，他的生命和著作，应该被改写成"一个人的传奇"（Bertram，2）。在描写和分析一个人生和一部人生作品时，不存在客观性，只有解说，贝尔特拉姆这样宣告，完全以尼采的意义。于是他想提交这么一个解释，它让尼采成为一面镜子，能反映出德国的灵魂、它的苦难、它的腾飞、它的创造力和它的厄运。尼采想当他生命的诗人，而贝尔特拉姆以自己成为尼采生平和著作的作家的方式，继续了他这个意愿。关于由此形成的"图像"，贝尔特拉姆这么说："它慢慢地在人类回忆的星空中升起"（Bertram，2）。尼采——不是教育学意义上的典范，不过是一个"前面的范例"，其中，德国文化的张力、原动力和矛盾，它对伟大的精神史的贡献，能够鲜明地和值得深思地呈现。如贝尔特拉姆所说，这幅图像同时能够引导这整个陷入危机的文化，对其可能性和危险进行自我认识。贝尔特拉姆引用荷尔德林的提问："祖国的灵魂，你何时完全呈现自己"（Bertram，72）？并且回答：在尼采身上它呈现了出来，以其全部的分裂状态。

首先是对音乐的酷爱。音乐让生命那狄俄尼索斯的心底本能放声歌唱，它对可怕的事物以及生命的悲剧性做好准备。贝尔特拉姆在这个对音乐的酷爱上，获得了他对（德国）文化和（法

国)文明的区分原则。文化依靠音乐那悲剧的和狄俄尼索斯的精神生存——而文明,它也同样必要,同可生活性那明亮的和乐观的领域紧密相连。文明是理性的,而文化超越理性,是音乐的,神秘的,热爱比喻的,英雄的——不管怎样。贝尔特拉姆引用尼采有一次说的话:文明想要的东西同文化不一样:也许是某种相反的东西(Bertram,108)。什么是这"相反的东西"? 文明是自我维持,生命的轻松;但文化,同生命的深层问题紧密相连,在出自尼采 1869 年 5 月 22 日给瓦格纳的一封信的话中,有以下含义:

> 要是我能够至今坚持日尔曼式的生活的严肃,对这个神秘莫测和可疑的此在坚持作一种深入的观察,我要感谢您和叔本华。(B3,9)

贝尔特拉姆充满敬意地解释了尼采两段有象征意义的话。一段出自他 1868 年 10 月 8 日给罗德的信。尼采在那里写道:他尊敬瓦格纳如同叔本华身上的伦理学的空气,浮士德式的气氛,十字架,死亡和墓穴(B2,322)。另一段在他的日记里。他在那里为叔本华和他那英雄的悲观主义选择了这样的象征:

> 带着死神和魔鬼的骑士,就像丢勒[1]给我们画的那样,那个盔甲分明的骑士,带着冰冷坚毅的目光,不受他那胆怯的随从的迷惑,但毫无指望地,骑着骏马带着爱犬,独自走上他那可怕的征程。(1,131)

① Albrecht Dürer,1471—1528,德国画家。

托马斯·曼也曾提到这幅画像，用德国文化那英雄的、热爱死亡的、浪漫的同时也是幻灭了的精神，来对付所谓单调的西方乐观主义，及其天真的改善世界的意识形态。这个由骑士、死神和魔鬼组成的象征还有一个可怕的成功；从骑士中产生出种族主义的雅利安人，最后是阿道夫·希特勒本人。曾经有过诗歌，戏剧作品和绘画，它们受到受纳粹瘟疫影响的尼采档案馆的欢迎和资助。不过这同尼采那诗学的悲剧论，同托马斯·曼和贝尔特拉姆已没有多大关系。

对贝尔特拉姆来说，尼采自己是一个带着死神和魔鬼的骑士。就是他也身穿盔甲头戴面具，不仅用来抵抗外部的危险，而且也用来抵抗来自自身内部的危害。贝尔特拉姆说，尼采内部有着创造性的混乱，正因为如此对德国文化具有代表性。这种文化在内部得到抑制，同时在外部得到保护，也许还得带上面具。贝尔特拉姆引用了尼采的话，*一切深沉的东西，喜爱面具*(Bertram，108)，以便重新谈论文化和文明之间的差异。文化寻找面具的戏剧，因为它内部拥有太多的基本能量，所以要保护自己。面具化是对实质性的经验的一个回答。可文明对实质性进行了区分，围绕着面具表演那空洞的中心组织自己。这里不再有必须遮掩的深度。文明寻找安全的大地，而文化靠近深渊的近处。它渴望悲剧，热爱死亡，预感到比自己知道得多的东西，对它来说牺牲比赢利更重要，它是挥霍的，热爱充裕和多余。贝尔特拉姆的尼采之书是唯一的反映尼采内心的默念，思考的问题是：为了度过美好的一生，为什么还要文化，倘若文明已经足够？在文明中，要是它成功，一切清楚，明亮，这点尼采知道，贝尔特拉姆也知道。他在自己书的末尾引用了尼采信中的一段话：

在所有可能的事情中，我多么经常地恰恰经历这样的事：一切清楚，但一切也结束。(Bertram,353)

尼采，还有贝尔特拉姆，不愿意由于令人失望的清晰而走到尽头。尼采自己常常说过：吸引他的，是事物那谜一般的特性。这个对魔幻和秘密的渴望也是贝尔特拉姆此书的基调。在他那里，尼采成了一个有诱惑力的和充满预感的、指向创造性混沌的形象。对没落的乐趣处在此中。贝尔特拉姆从尼采那里听出的，是塞壬的歌声，然后他用自己的曲调把它唱出，让人听见。贝尔特拉姆的尼采神话不愿进入任何尚武的或者条顿人的世界。最后是对依洛西斯[1]友好结盟的颂歌。人们聚集在狄俄尼索斯、这个"未来的上帝"的奥秘周围。他使死亡和生成、乐趣和酷爱、悲哀和狂喜神圣化。贝尔特拉姆把尼采的和斯特芬·格奥尔格的艺术宗教在这个句子里合并到一起："人类最有价值的东西的实存，即那把人首先塑造为人的那种力量的永恒效果，它取决于世界的某个地方有一个神秘，即一种精神地生产的和束缚心灵的强权存在着，它得到实施和流传。即在世界的某个地方，不断地有一个造就神秘的力量，以上帝的名义，纠集仨俩——这个神秘独自保持着世界"(Bertram,353)。这个上帝是被尼采召唤的和随着他回归的狄俄尼索斯。以后，在1938年，贝尔特拉姆将不再愿意附和着温柔的、哀伤的语调，他将不再选择那些迈着鸽子的脚步来到的(4,189;ZA)思想，相反，他将在《民间的观察者》中，让带着死神和魔鬼的骑士作为土生土长的和自信的农夫形象出场。那是由浮士德式的人、雇佣兵和神秘主义者组成的一个混合体。不过，这个形变不一定产生于贝尔

① eleusisch，来自Eleusinia，古希腊一节日。

特拉姆早年那本壮观的尼采书。那不是献给狂暴的斗士的，而是献给德国的狄俄尼索斯的。

两次大战期间，另一本有强大影响力的尼采书是阿尔弗雷德·博伊姆勒1931年出版的研究著作《尼采——哲学家和政治家》。在贝尔特拉姆那里，来自尼采遗著和由其妹妹以及魏玛的尼采档案馆编纂的《权力意志》(1906)几乎没起什么作用。因为对贝尔特拉姆来说，尼采这个狄俄尼索斯处于中心。而博伊姆勒，1933年后为了纳粹党内部意识形态的领导地位他曾与罗森贝格竞争过，把确实存在过的权力哲学家尼采，推到了前台。博伊姆勒写道，根据一个事实上生活过的希腊哲学家的名字，而不是根据哲学家迫不得已时发明的一个神，这样来称呼尼采的学说更加准确。“我们称呼尼采关注过的世界图像，不是狄俄尼索斯的，而是赫拉克利特的。那是一个永不停息的世界，生成是一切的一切；但生成意味着斗争和胜利”(Baeumler 15)。

即使博伊姆勒成了纳粹党的一个重要理论家，可他还是在这部研究著作中精细地、哲学上深思熟虑地重构了在尼采那里确实存在的一种思想关联。篡改存在于片面化中。

博伊姆勒的出发点是尼采的句子，即我们不再拥有真理，相反我们必须认识到，从经验材料中塑造出某些我们称其为“真理”的东西的，是权力意志。也就是说，真理问题是权力问题。这就是博伊姆勒的出发点。因为矛盾的争论和斗争，亦即那赫拉克利特的“战争”，它们确定伟大的生成，所以真理的问题也将在生命权力的争论中决定。博伊姆勒问，一种真理如何才能变得有力和常盛不衰？他在尼采对于肉体的伟大理性(4,39;ZA)的提示中找到答案。只有这样的思维才有权势，如果它能感受肉体和感官的力量。博伊姆勒引用了尼采的提示：

> 从肉体出发，把它用作主导思想。它是丰富得多的现象，允许更清楚的观察。相信肉体比相信精神定位得更好。(Baeumler 31;11,635)

存在着许多肉体，所以也存在着许多权力。这些权力的构形不需要证明自己正确，因为只有一个考虑平衡的理性才去证明自己正确。因为理性自己建立在肉体之中——它是它的一个器官——，所以它那包罗万象的狂妄也被看穿。精神的帝国，作为凌驾于争吵中的权力中心之上的上诉法院，它不存在，所以恒定性是事物的开始，也是结束。整体中没有意义在管辖，只有斗争、自我保持和自我升华的一种活力，个人的和集体的。在博伊姆勒的赫拉克利特的宇宙中，没有反事实的标准性的位置：在被体现的事实性中人们彼此交界，他们在空间互相碰撞，互相区别，互相分手。敌视，战争，确实是一切事物之父。生命体仅存在于它的边界内，它得同他者划清界限，也只能在确定的界限中扩张。从界限的必要性中产生了互相斗争的矛盾的现实辨证法。其实，要是人们把它称为辩证法，是低估了它。这是一场没有综合的生死搏斗。因为要是什么东西看上去是综合，那么它实际上是一方的胜利。而胜者从被战胜者那里接受一些什么东西，这是可能的。

倘若没有包容矛盾的斗争的综合，那么世界史是冲突的历史，这些冲突不会止息，而是会长久地继续下去，直到出现胜者和败者。这一切也许能想象，但无法去生活。生命只有在解决冲突中和敌视的历史中才可能。每个人都始终处在撕扯的和敌视的冲突中，人天生就进入了矛盾的某一边，这属于此在的恒定性。人们无法挑选自己的肉体，也无法挑选任何被称为“民族”的肉体的共同体。人们不选择自己的地点，只能接受。有效的

是着相反的逻辑：这一边是正确的，因为我属于它，这里是我们的人。我们和他人——这是一个明显的区别。人们只是必须弄清“我们”的界线。这些界限是活动的，因为总是不断地有人丧失自己的归属性。即使神话的集体记忆和哲学家的概念工作回溯开端，以便在那里抓住统一的瞬间，人们在此也会经历到，视域往后退却：人们无法从敌视的历史中挣脱。

博伊姆勒借助尼采，批评产生敌视的思维。这对他来说是自我欺骗。每项应该实现的和平计划在党派的争吵中自己成为党派。难道那犹太人的上帝没有嫉妒地同其他神灵争吵？就是他也只认识朋友和敌人，这在人类中间和在神灵中间都一样。而马太福音让耶稣说，他不是带来和平的，而是带来宝剑的。只有当刀剑干完了自己的活儿，它们才能成为犁铧。赫拉克利特的智慧这样教导。

博伊姆勒——同以后的米歇尔·福柯一样——把尼采当作这样一个哲学家来读，他激进地在存在的基础上探究到斗争的肉体的恒定性和权力的竞争。人们能够向尼采学习的，博伊姆勒写道，是这个思想：不存在“人类”，只有具体的、周遭有边界的和处在互相争斗中的个体。这些个体是“一个种族，一个民族，一个阶层”(Baeumler 179)。

尼采恰恰不会说这点，相反，他会把个人和个体也视为具体的统一体，当然带有这样的限定，即这个个体是历史的一个晚期产品。不过，自从有了他，权力关系的网络变得更加复杂和令人迷惑。通过把尼采的权力思想仅局限在“种族”，“民族”和“阶层”上，博伊姆勒为自己的种族和民族的意识形态敞开空间。他把尼采掺入这个意识形态。从这里开始了意识形态的利用和篡改。“谁以肉体的主导思想思考，就不可能是个人主义者”(Baeumler 179)，他写道。不过，人可以这样。尼采已经证实了这点，米歇

尔·福柯也将证实这点。

至于权力思维和生物主义的联系，其他一些来自当时“新右派”圈的作家走得更远，此外，他们大多以尼采妹妹和魏玛尼采档案馆为靠山。人们以最粗鲁的形式重复尼采的要求，阻止孱弱者和病人继续繁衍。卡尔·宾顿(Karl Bindung)和阿尔弗雷德·霍赫(Alfred Hoch)那流传甚广、宣扬“允许消灭没有生命价值的生命”的书，明确地援引尼采。

就是反犹太主义也在尼采那里寻找支持。关于这个题目，大多的话人们已经说过。毫无争议的是，尼采是一个反-反犹太主义者，而且是因为他眼前就站着带着如此令人憎恶的反犹太主义的形象的人，如他的妹夫伯恩哈特·弗尔斯特和他的妹妹。尼采蔑视德意志民族的、民间的因素。在80年代的反犹太主义运动中，他看到了平民的起义。他们毫无理由地自视为统治阶层，仅仅是因为他们觉得自己是雅利安人。面对这样的反犹太主义尼采甚至愿意，维护和捍卫犹太人种族的更高的价值。他的理由是：因为他们几百年来抵抗了进攻，变得坚韧和灵活，他们加强了精神的保卫力量，由此给欧洲历史带来一种不可或缺的财富。犹太民族，尼采写道：

> 在所有民族中有过最痛苦的历史，恰恰因为如此，人们要把世界上最高贵的人(救世主)，最纯粹的智者(斯宾诺莎)，那最有威力的书和最具影响力的习俗律令(2,310;MA)[归功于这个民族]。

他反对民族主义者的蒙蔽，他们把犹太人当作所有可能的公开和内在弊端的替罪羊送上宰牲凳。

尼采对反犹太主义的憎恶在他最后清醒的两年中越来越强

烈。他同他那反犹太主义的出版商施迈茨内尔决裂，称那个出版社为一个反犹太人的洞穴。1887 年 12 月底，在给妹妹一封信的草稿里他写道：

> 当我在反犹太主义的通讯报道中甚至读到了扎拉图斯特拉的名字以后，我的忍耐心到了极限——在自卫的状态下我现在反对你丈夫的党派。这些该死的反犹太人的假面人不该把手伸向我的理想。（B 8，218f.）

1888 年秋，尼采在他的笔记中总结了自己关于一种反犹太主义心理学的思想。那大多牵涉到这么一些人，他写道，他们过于虚弱，无法给予他们的生命一个意义，在恐慌中加入某些党派，而这些党派满足他们对意义的专横的需求。他们成为了反犹太主义者，仅仅是因为反犹太主义者有一个目标，明显得厚颜无耻——那是犹太人的钱。尼采把他那对普通反犹太主义者的心理分析同这个观察联系在一起：

> 妒忌，怨恨，无能的愤怒是直觉中的主导主题：对"人选"的要求；全然的道德的自我欺骗——他们嘴里始终挂着德行和所有的大话。这是典型的标志：他们甚至没发觉，以此他们究竟同谁相象得容易让人混淆？一个反犹太主义者是一个嫉妒的，也就是说一个最愚笨的犹太人。（13，581）

尼采最后的几封信已经显示出疯狂的痕迹。即使在这样的时刻，他还是一个反-反犹太主义者。在这样的一封信中他还能

这么写道：我下令枪毙所有的反犹太主义者（B 8,575；约 4. Januar 1889）。不过，另一方面他在《论道德的谱系》中，在《偶像的黄昏》中，以及在《敌基督》中，都发展了一个理论。根据这个理论，宗教的犹太教标准地开创和引入了道德的奴隶起义（5,268;GM）。在《论道德的谱系》中，尼采甚至欣赏地谈到：怨恨在这里以一个闻所未闻的方式变得具有创造性，因为首先以这个犹太人的法令，然后通过犹太人的叛逆者保罗使徒对这个法令的克服，世界才获得了一种对所有价值的重估。这属于一种真正伟大的复仇策略的秘密妖术（5,269）。针对犹太人的重估，虽然现在必须贯彻一种高贵的价值的复兴，不过尽管如此，犹太人的成功史还是该赢得尊敬。这里起作用的同样是一种无条件的权力意志，它完全懂得，把弱者的支持扯到自己身旁。基督教的爱的信条对他来说是权力意志那特别狡猾和精深的策略。在最后的文字中，比如在《偶像的黄昏》中，在道德哲学意义上得到说明的反犹太教得到更粗暴的阐述，其中甚至响起了种族生物学的声调：

> 出自犹太根基、只有作为这片土壤上的作物才能理解的基督教，表现了对于每一种培育、种族和特权道德的逆反运动：它绝妙地是反雅利安宗教的。（6,101）

也就是说，被尼采蔑视的反犹太主义者，完全可以把他的有些思想当作激励来利用，尽管他们规划的雅利安主人种族的图像，不符合作为指导理念服务于尼采的高贵性的图像。以后人们在纳粹党人那里也发觉的这点。人们虽然继续利用尼采，但是警告尼采那自由精神的声音越来越多。恩斯特·克里克（Ernst Krieck,），一个具有影响力的纳粹哲学家，讥讽地评价

说:“尼采是社会主义的反对者,是纳粹主义的反对者和种族思想的反对者。要是置这三个精神方向于不顾,他也许是个卓越的纳粹党人的材料”(Riedel 131)。

在纳粹主义时代,主要是卡尔·雅斯贝斯和马丁·海德格尔,利用了政权对尼采的官方承认,把一个“另样的”,一个非意识形态的尼采搬上舞台,沿着他的足迹,发展能够打破意识形态的框架,或至少不受他限制的思想。这里尝试的确实是某种颠覆性的阅读方法。

让我们从雅斯贝斯开始。他在他 1936 年的尼采书中,介绍了这样一个哲学家,对认识的酷爱把他驱逐出每种意识形态的核心。对雅斯贝斯来说,尼采在很大程度上是一个试验着的、受“极端的魔力”(Jaspers,422)吸引的哲学家。概括地说,雅斯贝斯高度评价尼采,认为他虽然放弃超验论,但是没有放弃超越,开放式地思考,所以宁愿要思维的运动而不要结果的臆想。尼采跋涉过虚无主义的荒漠,正因为如此,他为存在的奇迹创造了一种新的敏感性。当然,雅斯贝斯,同他常常做的那样,让他的评判漂浮在空中,以虚拟的形式这样表达:“尼采的伟大可能在于,感受虚无并由此更热烈和明快地谈论他者和存在,同那些也许从未有过把握和始终迟钝的人相比,能更好地认识存在”(Jaspers,424)。雅斯贝斯小心地描述这个无节制的思维的戏剧,一直追踪到它的极限,“那里存在的满足阙如”,出现了这个“戏谑者”(Jaspers,424)。也许雅斯贝斯也把尼采那失去控制的权力哲学也归在这些“戏谑”中。他暗示了这点,但没有直接说出,否则他可能会过于清楚地向官方的阅读方式挑衅。尽管这样地小心翼翼,雅斯贝斯在统治者那里日子并不好过。如所周知,30 年代末他被禁止任教。

与雅斯贝斯同时,海德格尔也开始了他的尼采讲座。战后

由此产生的那本书，是学术界接受尼采的标准性著作中的一本。特别在思想狭隘的学院式哲学家中，通过海德格尔，尼采才变得具有挑战性。

从大学校长职位上退下后，海德格尔不得不承受纳粹思想家和“虚无主义”的指责。1934 年，克里克曾写道：“这个哲学的意义完全是无神论，形而上学的虚无主义，就像它在我们这里通常主要受到犹太文学家的辩护，也就是说，它对德意志民族是分裂和瓦解的一种酵素”(Schneeberger 225)。海德格尔在他 1936 和 1940 年间做的尼采讲座中，以同样手段进行回击，尝试着证明，纳粹思想家们所引用的权力意志，不是虚无主义的克服，而是虚无主义的完成，可这点没被尼采信徒们发觉。由此，就他的视角来看，这些尼采讲座成了一种对种族主义和生物主义的虚无主义形而上学的正面攻击。海德格尔承认，尼采对占统治地位的意识形态有局部的实用性——在此他自己同它拉开距离。另外，他尝试与尼采建立联系，不过，只是为了表述自己的思想，作为对尼采的一种克服——沿着尼采的足迹。

海德格尔讨论尼采那意志的概念，强调生长、想变得强大、升华和征服的重要性。他追寻着尼采对理想主义的批评，强调他忠实于地球！的呼吁。不过，正是在这一点上，他也批评尼采，指责他，他的权力意志哲学，恰恰没有忠实于地球。对海德格尔来说，忠实于地球意味着：被卷入存在者后不忘却存在。海德格尔以为，尼采从权力意志的原则出发，进入进行价值评判的人的圈子。人与之打交道的存在，那个他的自身，就被完全作为“价值”贬低。尼采想要的是，人激励自己，回归自身，振作自己。海德格尔说：从中产生的不仅是一次振作，而且是一次起义；技术和大众的起义，这些大众通过掌握技术，业已成了尼采指称的所谓的最后的人，他们眨巴着眼睛，在自己的家里和微不足道的

幸福中安排自己，以残酷的手段反抗对他们的安全和财物的任何损害。“人们举行起义”，针对德国的现状海德格尔这么说，“世界成了对象(……)地球自己只能展示为受攻击的对象(……)自然到处显现(……)作为技术的对象”(Heidegger 2, 166)。就海德格尔来看，这一切在尼采那里已经打下基础，只不过对他来说，存在只是被从审美的、理论的、伦理的和实际的价值设定的视角出发得到关照，所以是错误的。对权力意志来说，世界仅仅是维持和升华的条件。

海德格尔发问：“不过，与它自身被提升为价值相比，存在能被更高地评价吗？”他给出回答：“存在被认为是一个价值，仅此它已经被降格为由权力意志自身设定的一个条件，由此通往体验存在自身的途径已被抹去”(Heidegger 2,166)。

在海德格尔那里，“存在的体验”指的不是一个较高的世界，而是对事实性的不可穷尽性的体验和顿悟时的惊讶，如若一个人意识到，自然在人身上睁开它的眼睛，发觉它在那里。在对存在的体验中，人发现自己是间隙。他没有被困在存在者中，也没深陷其中。在事物的中间，如同轮子在轮毂旁为了能够活动一定有“游隙”一般，他也有“游隙”。存在的问题最终是，海德格尔说，“自由的一个问题”(Heidegger 2,1322)。

无论如何，存在的思维对海德格尔来讲，是对存在那无法估量之视阈的、保持敞开的“游戏着”的运动，存在者只有在此之中才能显现。海德格尔抗拒苛求的表达方式的一种，最终也是对向存在提问的一个回答，在尼采讲座中是这样的：“存在是虚无”。这意味着：存在不是任何人们可以紧紧抓住的东西。面对凝固的和提供安全感的世界图像，这完全是一种触发性的东西。对存在的提问应该防止世界成为世界图像。对海德格尔来说，尼采尚且是一名世界图像的哲学家。

事实上,特别在他关于相同事物之永恒轮回的学说中,尼采的思维是图像式自成一体的。海德格尔曾聚精会神地探讨了这个学说。借助轮回的思想,时间的纬被清除,因为它被弄成圆圈;而实际上,尽管尼采同赫拉克利特的"生成"建立联系,这个思想想向外进入时间思考。这也许是尼采和海德格尔之间矛盾的焦点:尼采在权力意志的动态中思考时间,把它在永恒轮回的学说中重新弄成存在。可海德格尔试图坚持这个思想:存在的意义是时间。尼采从时间里创造出一个存在,海德格尔从存在中创造时间。

不过——对此卡尔·勒维特[1]在对海德格尔的尼采讲座的批评中已经指出——海德格尔和尼采,他们两人中间谁更激进地敞开思考,然后谁又在一种统摄意义中重新寻找支撑,这必定会持留为有争议的事。不管怎样对尼采来说,那统摄一切的狄俄尼索斯式生命恰恰不是主要的基底,而是一个对我们那自我稳固的阿波罗式尝试具有威胁性的深渊。也许那是尼采,他能够指责海德格尔在克服安全需求中缺少彻底性。也许他会把海德格尔的"存在"仅仅视为一种柏拉图式的、应该提供保护和安全的背景世界。

海德格尔把尼采哲学解释为一种形而上学的终结形式,它脱离了处于进行客体化和评价之行动中的存在。存在的遗忘之夜,海德格尔让柏拉图作为这种遗忘的开端,在尼采那里还没有结束。海德格尔一定感到自己深受尼采的吸引,因为那里非常明显地有着同他类似的思想。就是尼采也让西方世界的厄运、即同文化的狄俄尼索斯源泉的疏离,在柏拉图和苏格拉底那里开其端。对一方来说是存在的遗忘,对另一方来讲是对狄俄尼

① Karl Löwith,1897—1973,德国哲学家。

索斯的背叛。两人都宣称，当下的厄运，许久之前已在历史深处肇始。

在海德格尔的尼采讲座几年之后，1944 年阿多诺和霍克海默尔发表了他们的《启蒙的辩证法》。在此期间，这部著作已成为当下哲学批评经典中的基本文本。在这本书中与尼采的争辩也起了一个决定性的作用。阿多诺和霍克海默尔以这本书同他们早年的意识形态批评告别，那时他们曾用市民启蒙的价值来反对资本主义的事实性；那时他们曾在晚期资本主义世界的矛盾中寻找和找到了颠覆的潜能。那是启蒙，可现在面临的是战争，纳粹和斯大林主义的统治，资本主义的文化工业，工具性和缺乏反思的科学的胜利进军。经历着这样的印象，他们看到这样一个时刻已经到来，即启蒙必须澄清自身，也就是说，澄清其被卷入巨大的理智丧失之关联的原因。“那完全被启蒙了的地球闪耀在凯旋的灾难的标志中”（Adorno/Horkheimer 9）。

尼采和海德格尔把他们那灾难史的原罪归溯到柏拉图和苏格拉底，而为了找到那糟糕的结局的肇端，阿多诺/霍克海默尔回溯得更远。对他们来说，当奥德赛为了能抵抗塞壬歌唱的诱惑、让人把自己绑在桅杆上时，这个“灾难”就已开始。这里，这个想维护自己的自身，必须让自己心肠变硬，被绑住，对自己施用暴力。而最重要的是：他不能屈服于音乐。没有音乐，生活就是一个谬误，尼采曾这么说，而阿多诺/霍克海默尔现在展示出，生命是如何陷于谬误的，恰恰在这么一个时刻，在它决定选择自我维护和反对世界的音乐的时刻。

对《启蒙的辩证法》的两位作者来说，尼采在两个观点下显得重要。一方面他们追寻尼采留下的狄俄尼索斯的足迹。在狄俄尼索斯精神起作用的地方，生命完全属于自己，在其创造性的、折磨人的躁动的心脏中。这个生命也许人们必须想象为是

狄俄尼索斯的和渴望塞壬的，阿多诺/霍克海默尔看到它在社会化的暴力下毁灭，并称之为“主体中的自然”。一个主体想成为什么，必须让自己被绑在他理性的自我维护的船桅上；谁想决定自身，就不应该顺从美妙的、导向毁灭的塞壬的歌声。成为主体意味着对外部和内在自然施行暴力。在这个关联中，如同在尼采那里，“自然”是那个“超越经验范围的东西，就事物本身来说它比它事先熟悉的此在含义更多”（Adorno/Horkheimer 21）。尼采的“狄俄尼索斯”，海德格尔的“存在”和阿多诺/霍克海默尔的“自然”，它们是同一事物的不同名称，那就是可怕的事物。

另一方面阿多诺/霍克海默尔联系到尼采对权力的分析。倘若尼采把真理的意志解释为权力意志的一个形态，那么权力的游戏看上去是智慧的最后的收束。人们可以无目的地和忘我地深入到真理中去，但最后总会发现其中的权力意志。对西方世界的理性如此感到失望的《启蒙的辩证法》的作者，遭遇到同样情况：启蒙运动那人文主义理念的魅力烟消云散，到处显现的是权力那冷酷的心肠，准确地说：一个匿名的权力事件的活跃的结构。

《启蒙的辩证法》的基本轮廓是尼采式的，因为这里牵涉到我们也在尼采那里找到的撕扯的张力：这儿是权力，那里是音乐；这里是被缚的奥德赛，那儿是狄俄尼索斯，未来的上帝。阿多诺将以自己的方式，始终是狄俄尼索斯的一个信徒，要是他把那曾是真正生命的东西，当作来自艺术品的遥远的回声听出。

狄俄尼索斯和权力——这两个题目也是吸引米歇尔·福柯注意尼采的东西。当福柯 1961 年在他那第一部书《癫狂的历史》中分析理性那近现代的宇宙的时候，他是从这个宇宙的边缘、从疯狂那被排除的和唾弃的领域的视角出发的——也就是

说，他把理性的他者当作古典文明所否定的东西描写——，这时人们就不难看出，在这个他者的背后隐藏着狄俄尼索斯的脸。当然，帮助福柯把尼采这个狄俄尼索斯当作另一个理性的声音来倾听的，是巴塔耶[1]。也是巴塔耶，他在 30 年代已经把狂喜者和神秘主义者尼采引入法国思想界。这样，福柯在他关于近现代理性之诞生的研究中就能联系上尼采。福柯宣称，人们必须追踪分离和分割的历史，把握那样的时刻：那时西方理性战胜了“悲剧性经验”（Foucault，Wahnsinn 19），驯化了“乐趣的幸福世界”，不再准备倾听癫狂的声音。福柯把自己的探讨归为“伟大的尼采式的研究”，它要“让历史的辩证法与悲剧那静止的结构对质”（同上 11）。

若是福柯在实施他的计划时把被排除的权力自身作为题目，倘若是他做的是权力分析，那么他一直还处在尼采的足迹上。当他描写近现代医院里、疯人院内和监狱中那真理生产的实践时，他展示出，尼采把真理的意志阐释为权力意志的一种认识论形式，这是多么正确。福柯最后也从尼采那里接受了谱系学的原则。在他 1971 年出版的论文《尼采，谱系学，历史》中，这篇文章可以归溯到他在法兰西学院的就职讲演，他陈述了尼采的谱系学原则，说明了，为自己的研究，他从中接受了什么。

谱系学家在放弃最终的或者目的论的假设的情况下，探讨历史事件和思维方式的真实来源。他不受形而上学的表象的迷惑，误以为起源承负着真理，意义从那里喷涌而出，进入实践、机构和理念。福柯想追随着尼采，毁灭这样的起源神话。“谱系学家需要历史，为了驱逐起源的妄想”（Foucault，Nietzsche 88）。尼采在《论道德的谱系》中展示了，最初有某个实践，然后它比如

---

① Henry Bataille，1872－1922，法国戏剧家。

以惩罚的多种多样的意义可能性丰富自己，开始就有了一种本能的顾虑，然后在一个悠久的历史中，从中产生出人类那包括良知的内在性世界。同尼采一样，福柯也嘲笑那"起源的隆重性"（同上，86）并且展示出，原初时没有计划，没有意图，没有伟大的意义，相反，只有一种"野蛮和无法言说之熙来攘往"（同上，99）的恒定的状况。

福柯把尼采那谱系学的原则——根据这个原则，理性的原因不是理性的，道德的原因不是道德的——，用在了具体的历史研究上。其结果是，历史赢回它那不透明的事实，不再能显示为意义饱满的领域。在尼采的影响下，福柯发展了他那恒定性的本体论："历史游戏中的力量既不服从一种使命，也不服从一种机械论，而是服从于斗争的偶然。它们表现自己，不是以一种先前意图或者一种最终结果的逐渐出现的形式。它们在事件那独特的色子游戏中现身"（同上，98）。对福柯来说，这个思想意味着一次解放。人们无须再被那一种伟大秩序的幻觉引入歧途。而有人相信这种秩序，以为自己必须适应它，因为事物的秩序通过它说话。谁在说话，谁在维持秩序？福柯以这样的问题把罪犯从他的罪行中、作家从他的作品中、总体上说还把权力事件那恒定的熙来攘往从那所谓的历史中扯了出来。

在《朝霞》中，尼采曾就认识的酷爱写道，人也许会在此上毁灭，因为他无法再忍受那自我的透明。代替在火焰和明亮中化解，他也许宁愿在沙土中消逝（3，265）。福柯在他那收束自己主要著作《话语的秩序》的名句中，追溯了这幅图像。他写到，从前，某个类型的真理意志苏醒，它向人看齐；一段时间情况正常。不过这会改变。也许我们面临着一个新的转折点，然后就可能发生这样的事，"人就像海岸旁的一张脸在沙土中消失不见"（Foucault，Ordnung 452）。

在他最后的创作阶段，福柯研究了人们可以称之为“自己肉体上的权利策略”的题目。而这也是一个尼采式的项目。这牵涉到生命艺术的重新获取。福柯没有去分析主体解体的条件，而是在《性史》最后几卷中对主权的回旋余地进行叩问。他研讨了古代智慧学说，但是也研究了曾写下这样的话的尼采：

> 你该成为你自己的主人，也做自身德行的主人。以前它们是你的主人；可它们只能是你其他工具旁的工具。你该能够控制你的赞同与反对。(2,20;MA)

在福柯的生命中，曾经有过转向，断层和中断，但是他从未有过摆脱尼采的想法，之所以不，也许是因为他没有把这种休戚相关，体验为桎梏。

生命的艺术——这是福柯借助尼采找到的最后一个题目，也是人们可以就此中断关于尼采思想史的一个点。这个历史没有终点。人们得对它续写。

人们可以描述，美国的实用主义如何发现了那个尼采，它曾宣告，真理是幻觉，以此我们可以顺利地走过生命。人们脱去了尼采那古老欧洲的激情的外衣。倘若我们没有绝对的真理，这并不怎么糟糕！人们可以不用理睬尼采那激昂的句子，上帝死了。比如对威廉·詹姆斯[①]就很清楚：如若有一个权力意志，为什么不能也有一个信仰意志，也许这样那个体的生命会变得更加丰赡，社会能变得更加稳定。那些实用主义者在尼采那里十分清楚地区分了灾难性的东西和有用的东西。人们拒绝来自繁殖和选择之大政治的世界戏剧的尼采，保留了这个宣扬自我塑

---

① Willian James，1842－1910，美国哲学家和心理学家。

造和自我升华的哲学艺术的尼采，亦即这个小型戏剧的尼采。有些哲学家，比如理查德·罗蒂[1]就以这样的方式对待尼采。而在这间或确实残酷的思维中，去发现善意的痕迹，这不是最糟的方式。

尼采是思维的一个实验室，他没有停止阐释自己。他是建立阐释的一个发电站。他把可思考者和可生活者的戏剧搬上了舞台。由此他探究了人力所及之事。谁从根本上把思维看作生命的一件事，对尼采的探索就不会穷尽。在此人们会获得经验，那是可怕的事物，这个世界的伟大音乐，它抓住别人，不再松手。

在写这本书时，我眼前浮现了卡斯帕-达维德·弗里德里希[2]的一幅画：《海边的修士》。那里有人独立岸旁，面对一道海空相接的可怕的地平线。这个可怕的事物能思考吗？难道不是每个思想都将被对这可怕事物的体验重新化解？尼采是这样一个海边的修士，一直目视着这个可怕的事物，一直准备着，让思维在这不定之物中毁灭、带着新的塑造尝试重新开始。我们该离开理性那建造稳固的帝国，驶向那未知世界的浩淼大洋？康德曾这么发问，但赞成留在此地。可尼采驶了出去。

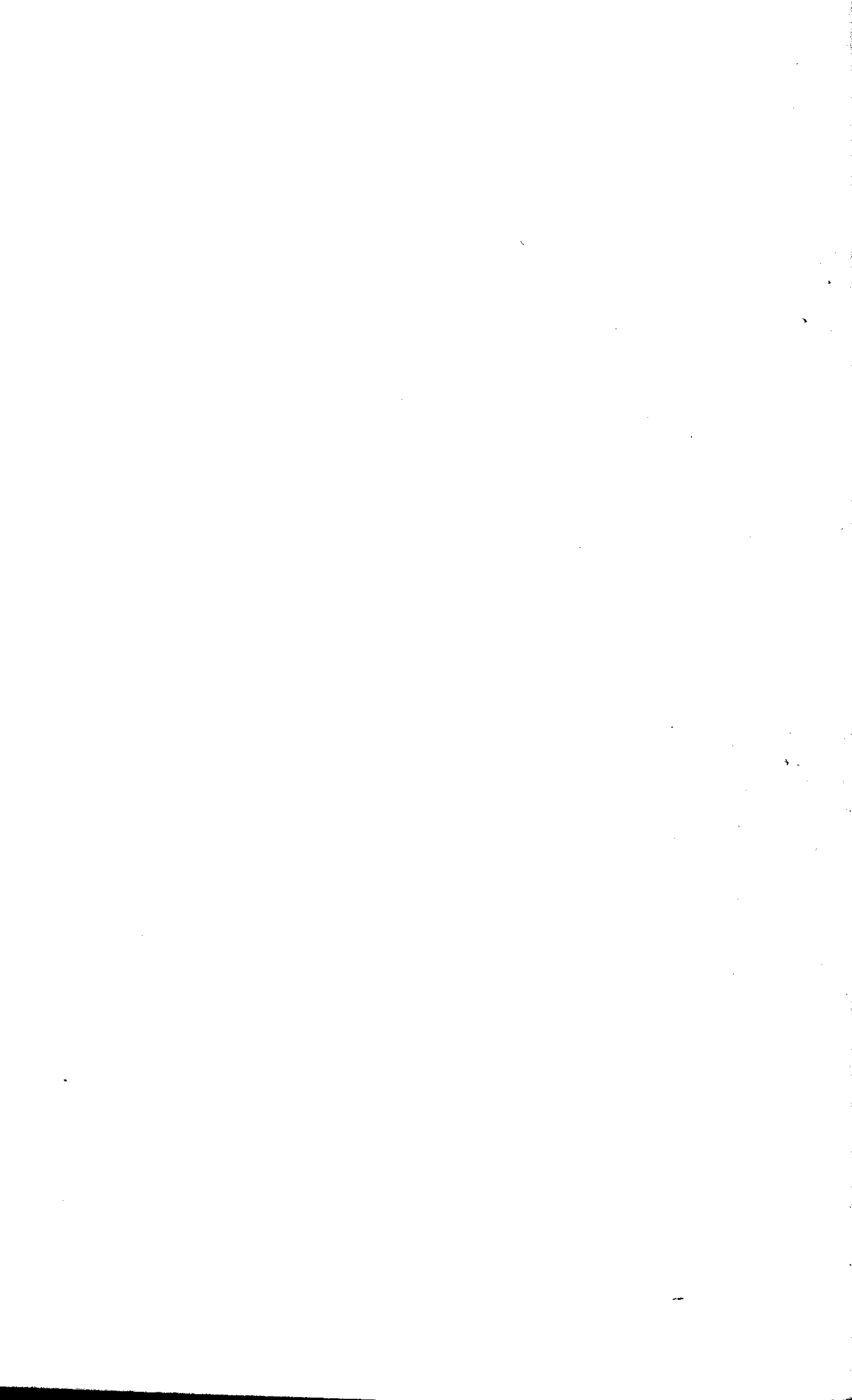
带着尼采的思维人们到不了任何地方，没有成果，没有结局。在他那里，只有对于思维那无法结束的冒险的意志。

可有时一个感觉会悄然袭上一个人的心头：也许它还是应该唱些什么——这颗灵魂。

---

① Richard Rorty，1931－ ，美国分析哲学家。

② Caspar David Friedrich，1774－1840，德国浪漫主义绘画的先驱。



编年史

1844年

10月15日:弗里德里希-威廉·尼采,作为牧师卡尔-路德维希·尼采和他的妻子弗朗西斯卡(娘家原名厄勒)三个孩子中的老大,出生于吕岑附近的一个小村洛肯。

> 出生在吕岑的战场上。我听见的第一个名字是古斯塔夫·阿道夫。(1858)

关于父亲:

> 一个乡村牧师的最完美的画像!天生具有精神和气质,拥有一个基督徒所有的德行,过着一种平静简朴但幸福的生活。(1858)

关于在洛肯的儿童时代:

不同的性格特征很早就开始形成。由于某种宁静和缄默，我很容易同其他孩子们疏远，但同时有一种不时爆发的激情。我不受外界干扰地生活在一个幸福的家庭圈内；村庄和身边的环境是我的世界，远处的一切对我来说是个陌生的魔幻领域。(1858)

1849 年

7 月 30 日：父亲去世。诊断是："脑炎"。

尽管我年纪甚小，蒙昧无知，我有了对于死亡的一个观念：被永远地同亲爱的父亲分离。这个想法攫住了我，我悲声痛哭。(1858)

在《瞧，这个人》中尼采这样写父亲：

有这样一个父亲我感到享有伟大的特权。我甚至觉得，由此我平时在特权方面所享有的一切，都由此获得了解释——生命和对生命的伟大肯定不包括在内。

1850 年

1 月 9 日：弟弟路德维希-约瑟夫在他两岁生日前不久去世。

当时，有一次我做梦，我在教堂听见风琴声，就像在葬礼上所听到的。猛然间我明白是什么原因。一座

坟墓突然开启，我的父亲身着寿衣从中迈出。他急急跑向教堂，不一会儿抱着一个小孩返回。坟墓重新打开，他走了进去，墓石再次盖住洞口。哀鸣的风琴声马上静下，而我苏醒。——次日白天，小约瑟夫突然身体不适，浑身痉挛，几小时后就死去。我们的悲痛可怕万分。我的梦完全应验了。(1858)

4月初：洛肯将有新的牧师。所以全家——祖母，两个未婚的姑妈，母亲和两个孩子，弗里德里希和伊丽莎白——迁往瑙姆堡。家庭拥有一些财产，母亲获得寡妇抚恤金，又从阿尔腾堡公爵那里得到一小笔退休金。父亲曾在那里当过几年家庭教师。

上男童市民小学(至1851年2月)。关于这段时间妹妹报告说：同学们称他为“小牧师”，因为他能够以一种“让人感动得几乎要哭”的方式诵唱“圣经箴言和宗教歌曲”。妹妹叙述了这样的传奇故事：“一天正好放学时，天上下起了倾盆大雨；我们的目光顺着牧师街寻找弗里茨。所有的男孩像疯了似地结队狂奔回家，小弗里茨最后终于出现。可他平静地走着，便帽藏在写字板底下，头上顶着他那小手帕(……)当他浑身湿透地回到家，我们的母亲责备他时，他认真地说，‘妈妈，校规中写着：离校时，男孩们不许跳跃和奔跑，而应该平静地和庄重地迈步回家。’”母亲送给尼采一架钢琴。在一个年迈的教堂风琴师那里上课。第一次尝试作曲。

1853年

1月：尼采患猩红热。家人期望，尼采和他父亲一样成为牧师。同古斯塔夫·克鲁格和威廉·平德的友谊。

1856 年

在学校里人们谈论尼采。妹妹报告说，一个高年级学生这样讲述 12 岁的尼采：“在那个时期，他注意到睁着大眼若有所思的我的哥哥，他觉得奇怪，他对他的同学们竟然有这么大的影响。他们对他不敢说一句粗话或者发表不合适的言论(……)他会对你们怎样？他曾这么问过。‘唉，他这么看人，所以别人的话都堵在喉咙里了’(……)对他来说，弗里茨一直似乎是圣殿中一个 12 岁的耶稣。”

尼采写下他第一篇哲学论文：《论恶的起源》。笔记本中写满了诗歌。

1858 年

夏：尼采准备普福塔中学的入学考试，开始写他的第一篇自传。结果是：

> 就其主要部分来说，我的教育听凭我自己(……)我缺少一个男性智力那严谨和卓越的引导。

在其后的十年中还有过多次自传写作的尝试。

11 月：被普福塔中学录取。那是在瑙姆堡附近萨勒谷中的一所精英寄宿学校。

> 那是一个星期二的早晨，我从瑙姆堡城门驶出。周围的田野上还是一片朝霞：就是我心中也充满了这

样的霞光：我心中还从未升起过这样一种十足阳光的欢乐。

1859 年

尼采发现让·保尔：

> 我读了他作品的残篇，那生机勃发、激昂热烈的描述，那细致入微的思想和讥讽挖苦的妙语，深深地吸引了我。

尼采有几年保持了班级最优秀学生的地位。
15 岁生日时，尼采记下：

> 我现在感到一种对于认识和广博教育的巨大冲动。

1860 年

保尔·多伊森："我们建立友谊，方式如下（……）我们在一个隆重的时刻相聚，把在普福塔学生中也通常用的您的称呼，换成只有为密切的朋友才保留的你，为兄弟友谊，尽管不是干杯，也吸上一口"。

1861 年

尼采发现了当时几乎已被遗忘的荷尔德林。他称他为自己

最心爱的诗人，并为他写了一篇文章。老师的评语是："我必须给作者一个友好的忠告，同一个更健康的、更明朗的和更德国式的作家打交道"。

1862 年

尼采同几个朋友一起建立自我教育的协会"日尔曼尼亚"。章程里中有："人人可以自由提供一件音乐作品，一首诗或者一篇论文。但是人人都有责任，一年中至少完成六篇论文，其中有两篇必须探讨当代史或者当代问题"。

尼采在医院："脑充血（经常游移的头痛）"。尼采写下论文《命运和历史》，《厄尔马那里克》剧本草稿。诸多乐曲。

1863 年

出自保尔·多伊森对共同的普福塔中学时代的回忆："对同学们那卑琐微小趣味的漠不关心，他缺乏团队精神，这经常被解释为他的性格缺点。我还记得，有一天，某位同学在学校花园的缪斯小道上为了让周围的人取乐，偷偷做了一个玩偶。那是从尼采的一张照片上剪下和加以制作的。幸亏我的朋友对此一无所知"。

在一次集体远足中，尼采在科森的火车站饭店里喝了四杯啤酒，醉醺醺地返回普福塔中学。由此他失去了最优秀学生的地位，丧失了对年轻同学的监管权。他后悔莫及地写信给母亲：给我写信，要快和严厉，因为我罪有应得。同流浪汉和诗人恩斯特·奥尔特勒布的交往。尼采把奥尔特勒布几首关于爱情和失恋的诗歌，抄入自己的日记："现在我不再有你，/所以我不久就

去坟墓”。事隔不久奥尔特勒布被人发现死在一条路沟里。

来自 9 月 6 日给母亲的一封信：

> 当然秋天和它那结霜的空气赶走了夜莺(……)但空气如此晶莹透亮，人们可以清晰地从地面仰望天空，世界像是赤裸裸地展现在眼前。要是我几分钟之久地静心思考，我会为我拥有的一个曲调寻找语言，为我拥有的语言寻找一个曲调，可是，尽管都出自心灵，我所拥有的两者互相抵牾。不过，这是我的命运！

1864 年

还在普福塔中学时期，已经产生第一篇关于神谱的长篇古典语文学论文。老师对此赞不绝口。尼采自己有不同看法：我对此是否满意？不，不。

8 月：高中毕业。

10 月：在波恩开始学习神学和古典语文学。尼采租了一架钢琴，参加青年社团法兰克尼亚。在弗里德里希·里切尔那里听讲座。

1865 年

2 月：我对哲学的转向已经决定。非自愿的妓院造访。

给母亲的信：

> 在过去这段时间里我的经历局限在艺术享受上。

在青年伙伴那里尼采被视为“疯子”，因为“要是他不在学校，他就坐在家里，学习或者弄音乐”。尼采躲避科隆的狂欢节。

在瑙姆堡的假期。同母亲的争吵：尼采拒绝吃晚饭。返回波恩。完成了决斗。一个目击者的报告：“两位英雄互相连续击打用绷带包扎过的手臂，达 11 分钟之久。尼采的鼻梁上被划了一道约 2 厘米长的口子。”同卡尔·格斯多夫和埃尔文·罗德亲密的友谊。尼采对法兰克尼亚的啤酒唯物主义感到厌恶。同波恩告别。我像一个亡命之徒离开波恩。转学至莱比锡大学。他尊敬的老师里切尔被聘到那里，任教授。

10 月：叔本华经历：

> 对自我认识的渴望，自我折磨猛然攫住了我；来自那个时代的那些躁动不安、忧郁悲伤的日记，带有那些徒劳的自我控诉和对于拯救和重塑整个人心的绝望的景仰。这些日记现在对我来说还是那个骤变的见证。

语文学学会的建立。尼采彻底戒烟戒酒，但频繁地造访糕点甜食店，吃了大量的点心和蛋糕。

1866 年

在莱比锡周围扩展的远足。对一次暴雨的描述：

> 多么不一样的闪电、风暴、冰雹、自由的强力，没有伦理！它们多么幸福，多么强大，纯粹的意志，未受理智的困扰！（4 月）

6 月：敬佩俾斯麦，承认自己是狂热的普鲁士人。

尼采对格斯多夫谈论普鲁士“民族主义的纲领”：

> 要是失败，但愿我们两人有这样的荣耀，在战场上被一颗法国子弹射中。

阅读爱默生和弗里德里希-阿尔贝特·朗格。

1867 年

写《第欧根尼·拉尔修》。对多伊森写道：

> 你不会相信，我个人多么地依赖里切尔，以至于我无法和不愿脱身。（4 月 4 日）

风格意志觉醒：

> 我恍然大悟：我太长久地生活在一个风格的单纯中。这个绝对命令“你应该和必须写作”把我唤醒。（4 月 6 日）

进行德谟克利特研究。

10 月 9 日（至 1868 年 10 月 15）：作为炮兵部队的新兵在瑙姆堡服兵役。尼采学习骑马和放炮。

10 月 31 日：关于第欧根尼·拉尔修的研究获得莱比锡大学的褒奖。

1868 年

3 月：重重地从马上摔下。肋骨受伤。极度疼痛。用吗啡。毒瘾的幻觉：

> 我害怕的不是我是椅子后面那可怕的形象，而是它的声音；不是言语，而是那个形象的令人恐怖的发音不清和非人的声调。对了，但愿它能像人一样讲话！

6 月至 8 月：在哈勒附近的维特金德疗养。尼采筹划着松开与哲学的关系：

> 可是我对巴黎式的文艺散论有着偏爱(……)更喜欢吃一份五香肉丁而不是一块牛排(……)也许我什么时候能找到一块哲学的材料，能够音乐地处理它。(7 月 2 日)

10 月：在莱比锡继续学习。

11 月 8 日：在布洛克豪斯的家认识里查德·瓦格纳。他受邀去特里布申。狂喜的感情。

1869 年

2 月 12 日：尽管尼采没有获得博士学位也没有通过教授资格考试，由于里切尔的推荐，尼采被聘为巴塞尔大学教授。给母亲和妹妹写信：麻烦你们为我做件事，找个男仆。我要把他带走

(2 月)。放弃普鲁士国籍。没有博士考试和答辩的博士学位的获得。同大学学习告别:

> 那个自由自在、毫无拘束的活动的黄金时代,那个自主独立的当下、艺术和世间享乐的时代(……)一去而不复返了(……)是啊,是啊!自己现在也不得不是一个庸人!(4 月 11 日)

4 月 19 日:到达巴塞尔。

5 月 17 日:在卢塞恩附近的特里布申第一次拜访里查德·瓦格纳和柯西玛·比洛。为瓦格纳的生日(5 月 22 日)尼采写道:

> 要是我能够至今坚持日尔曼式的严肃生活,对这个神秘莫测和可疑的此在坚持作一种深入的观察,我要感谢您和叔本华。

5 月 28 日:就职讲演《论荷马的个性》。在巴塞尔上流社会中受到频繁邀请。同雅可布·布克哈特的认识。充满灵性的天才。

柯西玛关于尼采:"一个受过良好教育和令人愉快的人"。经常在特里布申过周末。瓦格纳说服尼采,放弃严格的素食主义。在特里布申的圣诞节和新年。

1870 年

1 月 18 日:报告《希腊音乐剧》。

2月1日：报告《苏格拉底和悲剧》。对此瓦格纳说："不过我为您担心，衷心地祝愿您，不要毁了自己"。他建议尼采，在一篇"范围更加广泛的论文中"提出他那"令人无法置信的观点"。瓦格纳顾虑重重，"叔本华的哲学最后会对这样的年轻人产生恶劣的影响，因为它把悲观主义这样一种思维和观点的形式，用在生活上，并从中形成一种实际的绝望"(柯西玛·瓦格纳)。

尼采跃跃欲试：

> 现在，科学，艺术和哲学在我心中打成一片，我肯定什么时候要产生出半人半马的怪物来。(2月15日)

4月：同弗朗茨·欧文贝克友谊的开始。

6月11日：罗德和尼采一起在特里布申。

> 在拜罗伊特这件事上我想过了，对我来说最好的可能是，中断几年我的教授工作，一起去菲希特尔山脉朝圣。(6月19日)

7月19日：德法战争开始。尼采在写论文《狄俄尼索斯的世界观》。

尼采申请假期，以便作为士兵或者卫生兵参加战争。

8月9日至10月21日：作为卫生兵上前线。在一个战场上收集尸体和伤员。在一次运送伤员的途中染上痢疾和白喉。回到巴塞尔后，尼采写道：

> 我认为现在的普鲁士是一个对文化有极大危险的

政权。(11 月 7 日)

在特里布申的圣诞节和新年。非常融洽。《狄俄尼索斯的世界观》作为礼物给柯西玛。

1871 年

尼采患失眠症。

> 无法去做自己的事,在生命的最好时光里由于过多的教书工作折磨自己。(1 月 21 日)

2 月:尼采在巴塞尔大学申请一个空缺的哲学教授职位,没有结果。

> 我的使命是什么,我根本不拥有这样一个认识的罗盘。(3 月 29 日)

为巴黎公社社员火烧杜伊勒利宫感到震惊的尼采写道:

> 面对这样的文化地震该怎么办,作为学者!(……)这是我生命中最糟糕的日子。(5 月 27 日)

写悲剧之书,经常造访特里布申,但这次没有那里的圣诞节访问。瓦格纳感到失望。

1872 年

1 月:《悲剧诞生于音乐精神》发表。瓦格纳兴奋异常。尼采给罗德写信:

> 我和瓦格纳结成了同盟。你根本无法想象,我们现在关系多么密切。(1 月 28 日)

学术界拒绝这本书。里切尔:“有才华的胡说”。

1 月至 3 月:报告《论我们教育制度的未来》。

4 月:尼采想放弃教授的职位,为拜罗伊特在媒体方面工作。瓦格纳劝阻他。瓦格纳迁往拜罗伊特。

4 月 21 日:雅各布·布克哈特对阿诺德·封·扎利斯写道:“但愿您能听到这些话!有些地方非常迷人,但人们有时会从中听到一种深深的悲哀。”

5 月 22 日:同朋友格斯多夫和罗德在拜罗伊特参加奠基典礼。瓦格纳对尼采说:“准确地说,除了我的妻子,您是生命给我带来的唯一收益。”瓦格纳在媒体方面为尼采说话。

尼采为《曼弗雷德沉思》作曲。汉斯·封·比洛评价说:“可怕。”报告《荷马的竞争》。圣诞节和新年在瑙姆堡。

1873 年

尼采频繁生病。

3 月:罗德发表文章为悲剧之书辩护。

3 月至 6 月:尼采研究施皮尔的主要著作《思维和事实性》。

写作《希腊悲剧时代的哲学》。眼疾。尼采对他的朋友格斯多夫口授《真理和谎言之非道德论》。

尼采写第一篇《不合时宜的沉思》。

9月21日：再次阅读悲剧之书后瓦格纳写信给尼采，他预见到了那样的时刻，“那时我将会针对您而捍卫您的书”。

9月22日：第一篇《不合时宜的沉思》发表。尼采沮丧万分：

> 因为只有当我创作出什么东西的时候，我才真正是健康的并且感觉舒服。其他一切是糟糕的幕间音乐。(9月27日)

10月：尼采为瓦格纳的资助人协会(资助拜罗伊特)写了一篇《呼吁书》。协会拒绝文章(“太大胆”)。写第二篇《不合时宜的沉思》。在瑙姆堡过圣诞节和新年。

1874年

1月：第二篇《不合时宜的沉思》出版。瓦格纳写信给尼采：“简言之我只需要对您说一件事，我感到到一种美好的骄傲，此外无言可说，让您自己完成其他的一切”。

2月：达维德·弗里德里希·施特劳斯去世。尼采写道：

> 我希望我没有非难他生命的最后时光，但愿他去世时对我一无所知。——我内心有愧。

应尼采的要求，罗德批评他的风格：“你演绎得太少(……)

我觉得，你不怎么幸运地追寻着常常是严重瘸腿的比喻”。

对尼采在信里抱怨糟糕的健康状况和其他烦恼事，瓦格纳作出反应：“他应该结婚或者写一部歌剧；当然后者应该是这样的类型，永远不会演出，也不会发表”。尼采对格斯多夫写道：

> 从我自己来说，作为一个生产着的生灵，我本质上是多么优柔寡断和感伤悲观地思考着！我寻找的只是一些自由，一些生命的真正的空气，别无其他。我对那诸多、无法形容地许多依附在我身上的不成熟感到愤怒。（4月）

尼采关于其《不合时宜的沉思》的作用：

> 在此期间我必须把所有论争的、否定的、憎恨的、折磨人的东西从我身上挤出。（5月10日）

7月：写第三篇《不合时宜的沉思》。专业的绝罚起了作用：夏季学期，以及在接着的冬季学期，尼采只剩下三名无能的学生。研究马克斯·施蒂纳。尼采赞同接受女学生写博士论文。妹妹暂时在巴塞尔管家务。同朋友和妹妹谈论结婚问题。

8月：访问拜罗伊特。在那里引起不快，因为他崇拜勃拉姆斯。

10月：第三篇《不合时宜的沉思》出版。又在瑙姆堡过圣诞节和新年。

1875年

尼采谈论别人送给他的一幅丢勒的铜版画：

> 我很少对一幅图画的表现感兴趣，不过这幅《骑士死神和魔鬼》让我感到这么亲近，可我几乎说不出个所以然。（3月）

4月：妹妹来巴塞尔，为了在这里长时间地同尼采住在一起。弗朗茨·欧文贝克离开隔壁的住房（“鲍曼的洞穴”）。计划用《不合时宜的沉思》的风格写五十篇论文，可是关于瓦格纳和语文学的文章的写作停止不前。厌恶所有的出版物（9月26日）。给罗德写信：

> 要是还有这样的时间，我们更长久地住在一起，生活到对方内心中，我将告诉你一些事：亲身经历了一切，所以一些事很难自动地从我身上脱落。（10月7日）

10月25日：第一次同科泽利茨认识。
在巴塞尔过圣诞节和新年。病得厉害。

1876年

给格斯多夫写信：

> 我的父亲36岁时死于脑炎，我的情况发展更快。（1月18日）

2月：同保尔·瑞友谊的开始。
4月：突袭般地和没有结果地向玛蒂尔德·特兰珀求婚。

尼采从马尔维达·封·迈森堡的回忆录里汲取力量。给罗蒙特写信：

> 一旦我缓过神来，我就理解(……)那道德的解放和拒绝服从，憎恶一切不透明和疑惑的生成。

彼得·加斯特(即科泽利茨)鼓励他，完成关于瓦格纳的文章。

5月：尼采申请休假一年。被批准从1876年冬季学期起。

7月：尼采在拜罗伊特参加第一次节庆演出。病了。排演期间逃往克林根布隆。返回观看演出。为观众和瓦格纳对他的疏远感到失望。在内心与为第四篇《不合时宜的沉思》感到兴奋的瓦格纳告别。

10月(至1877年5月)：同保尔·瑞在索伦托的马尔维达·封·迈森堡家。笔记，以后收入《人性的，太人性的》。

12月：尼采意识到同叔本华学说的差异。

1877年

4月：在同马尔维达的谈话中尼采解释，他希望自己“绝对地关注唯一一个理念，这个理念将成为一簇火焰，个体会在上面毁灭自身”。柯西玛对马尔维达写信，关于尼采：“我觉得，尼采身上有个黑暗的和创造性的基底，对此他自己也没有意识到”。尼采提到，辞去教授职位。朋友们劝阻他。

9月：返回巴塞尔，同妹妹有了一套新住房。病了。在教育部门延长假期。重新在大学开讲座。写《人性的，太人性的》。

10月：在艾泽医生那里做彻底的医疗检查：毫无疑问，检查

出眼睛是我病痛就是那可怕的头痛的病灶。医嘱是他数年不能读书和写字。里查德·瓦格纳知道了艾泽的诊断，给医生写信，根据他的看法尼采疾病的原因是“手淫”，而尼采那“改变了的思维方式”是“带着对男色关系之暗示的非自然的放荡不羁的一种后果”。当尼采(可能从1883年起)知道此事后，他把瓦格纳的言论称为致命的侮辱。

1878年

1月：从瓦格纳那里寄来帕西法尔的文本。尼采：

> 一切太过于是基督教的(……)纯粹的幻想心理学(……)没有肉，太多的血(……)还有我不喜欢那个歇斯底里的女人。(1月3日)

由于出版商的反对，关于匿名发表《人性的，太人性的》的谈判失败。书4月出版。瓦格纳大吃一惊。柯西玛写道：“我知道，在此恶毒胜利了”。就是罗德也拒绝此书：“难道人们可以这样取出他的一颗心，而换上另一颗?”

7月：撤去同妹妹在一起的住房。尼采独自一人迁往城郊。尼采审判自己：他想同所有真实和简朴的形而上学的迷雾，以及同理性反对理性的斗争作一了结。病得很重。在巴塞尔过圣诞节。一个来访者写道：“他全部的外表使我极为伤心”。

1879年

3月：由于生病尼采不得不中断讲座。《杂见和箴言》出版。

在巴塞尔大学请求辞职。

6月14日:尼采被解职,得到每年3000法郎的退休金。

漫游生活开始。夏天在圣莫里茨。

9月(至1880年2月):在瑙姆堡。尼采放弃了这个计划,在瑙姆堡的一个城堡里住下并且种蔬菜。身体的崩溃。尽管如此他写《漫游者及其影子》。书12月出版。

1880年

> 我的实存是个骇人的累赘:倘若我没有(……)在精神和习俗的领域里进行着最有教益的试验,我早就把它从自己身上抛弃了——这个渴望认识的欢乐让我精神振奋,我在那里战胜所有的折磨和绝望。(1月)

3月至6月:同彼得·加斯特一起在威尼斯。健康状况有所改善。经过在瑙姆堡和斯特列萨的逗留,尼采第一次在热那亚(1月至1881年4月)过冬。写作《朝霞》。深入研究自然科学著作。为了自己的著述,决定选择孤独。

1881年

夏:第一次在锡尔斯-玛丽亚。

7月:《朝霞》出版。

8月初:永恒轮回的思想。灵感的经历。对彼得·加斯特写道:

> 我隶属那些会爆裂的机器!(8月14日)

对欧文贝克写道：

> 这是我众多开端中的一个开端——还有什么在我前面！在我上面！我将在什么时候被迫，形式上从这个世界消失几年——为了把我所有的以往和人际关系，以及当下，朋友，亲戚，一切的一切，从我的意识里排除出去。（8月20日）

尼采发现了他同斯宾诺莎精神上的亲属关系。亢奋后的沮丧。罗德和格斯多夫撤身。

热那亚的10月（至1882年3月）：看了一场《卡门》。续写《朝霞》。从中产生了《快乐的科学》。

> 在此期间我们这里天气晴朗，而最主要的是，我从未有过这样美妙的经历。每天下午我坐在海边。万里无云，我的头脑如此地自由，充满了美好的想法。（11月18日）

1882年

晴朗清澈的天气持续了整个1月。写作《快乐的科学》：

> 啊，怎样的日子！啊，这个美妙的元月的奇迹！（1月2日）

保尔·瑞到来。共同去摩纳哥的赌场。瑞输了很大一笔钱。由于视力糟糕，尼采让人寄来一架打字机。几个星期后它

就坏了。开始时打字机比任何书写都令人厌倦(2 月)。瑞在罗马认识一个“俄罗斯女人”(洛·莎乐美),着了迷,告诉尼采此事,建议他们一起见面。

4 月:尼采作为唯一的一个乘客座一条货船去墨西拿。

返回途中他在罗马认识了洛。经过奥尔泰,巴塞尔,卢塞恩,一起回到苏黎士。尼采两次向洛求婚,每次都被她拒绝,一次在罗马,然后在苏黎士。尼采,瑞和洛计划一个三人团体。

5 月至 6 月:在瑙姆堡。

8 月:在陶腾堡,开始独自一人,然后同洛和妹妹在一起。深入的谈话——洛:“我们总是选择岩羚羊走的崎岖小道,要是有人倾听我们的谈话,他会以为,两个魔鬼在互相交谈”——在洛和妹妹之间、妹妹和尼采之间的敌视。在莱比锡,尼采同瑞为洛竞争。疏离的开始。妹妹施展诡计。尼采束手无策。他不知道,该如何看待洛。冬天在圣玛格丽塔和拉帕罗。尼采绝望了。

1883 年

1 月底:受到连续几天完全纯净的日子的恩惠,尼采一口气写下《扎拉图斯特拉如是说》的第一部分。

2 月 13 日:瓦格纳去世。

> 瓦格纳的逝世使我受到可怕的打击(2 月底)。[尼采暂时地脱离家庭。]我不喜欢我的母亲,而听见我妹妹的声音,让我感到不愉快。若是同她们在一起,我总会生病。(3 月 24 日)

5 月:在罗马同妹妹和好。

6 月：在锡尔斯-玛丽亚产生了《扎拉图斯特拉》的第二部。

8 月底：《扎拉图斯特拉》的第一部出版。

9 月：在瑙姆堡的探访，又同家庭有争执。在拉斯佩齐亚、热那亚和尼扎过冬。写《扎拉图斯特拉》的第三部。

病得很重：

> 我不知道该如何帮助自己。（11 月）

他给欧文贝克写道：

> 我还不断地一直对此感到愤怒，一旦我想到，我缺少一个能同他谈论人类将来的人——真的，由于长久地缺少属于我的社交，我内心全然地病了而且受了伤。（11 月）

1884 年

在尼扎。

1 月：《扎拉图斯特拉》的第二部发表。

经过几次的自我怀疑，尼采又变得自信，以《扎拉图斯特拉》创作了一部划时代的杰作。第三部结束后他给欧文贝克写道：

> 可能是第一次，我有了这么个把人类分割成两半的思想。（3 月 10 日）

同妹妹新的不和：

> 该诅咒的反犹太主义(……)是一种不顾一切的决裂的根由。(4月2日)

4月:《扎拉图斯特拉》第三部出版。

4月至5月:在威尼斯。关于在巴塞尔访问雅各布·布克哈特:

> 我所经历的最有趣的事,是布克哈特不得不对我讲他对《扎拉图斯特拉》印象时的窘迫:他说出口的仅仅是:"我不知道是否会尝试一下戏剧"。(7月25日)

7月至9月:在锡尔斯-玛丽亚。写《扎拉图斯特拉》的第四部:

> 我的学说,善恶的世界只是一个表面上的和透视的世界,是如此的一个革新,它不时地让我自己觉得振聋发聩。(7月25)

9月底:同母亲和妹妹在苏黎士和好。在那里访问戈特弗里德·凯勒[①]。关于尼采他说:"我相信,这个家伙疯了"。出版商施迈茨内尔打算把尼采的版权以20000马克卖掉,但找不到买主。

在尼扎过冬。

1885年

《扎拉图斯特拉》的第四部结束,作为给朋友和熟人的个人

---

① Gottfried Keller,1819—1890,瑞士作家。

出版物出版。

5 月:妹妹同伯恩哈特·弗尔斯特结婚。

5 月至 6 月:在威尼斯。尼采病了。

> 上午我还能忍受生命,但是下午和晚上几乎已经不能,我甚至觉得,我已经做了足够的事情,可以在不利的情况下,体面地溜之大吉。(5 月)

夏天在锡尔斯-玛丽亚。出版商施迈茨内尔面临破产。尼采寻找一个新的出版商。尼采想离开这个反犹太人的洞穴(=施迈茨内尔)。冬季在尼扎。

1886 年

妹妹和弗尔斯特迁往巴拉圭,为了在那里建立一个德国殖民地。尼采写《善恶的彼岸》。为此他还没有出版商,因为这次从灵魂里涌出的是一本骇人的书(4 月 21 日)。

6 月:几年后与罗德重逢。他对欧文贝克就此写道:

> 陌生化的一种无法描述的气氛,我以前觉得完全令人毛骨悚然的东西围绕着他(……)他似乎来自一个空无一人的世界。

夏天在锡尔斯-玛丽亚。写一本四卷本的代表作《权力意志——一次价值重估的尝试》的计划产生。《善恶的彼岸》出版。J. V. 威德曼评论的这本书:“在建造戈特哈德铁路所用的炸药储备,引动着那黑色的、预示着死亡的警告旗。完全在这个意义

上我们谈论哲学家尼采的这本新书，当作一本危险的书"。罗德对此写道："书中真正哲学的东西如此浅陋，几乎是幼稚的(……)"。尼采回到他第一个出版商弗里奇那里。为至今发表的书写新的前言，以这个方式产生了一部智慧的自传。冬天在尼扎。

1887 年

写《快乐的科学》第五部(为新版)。尼采读陀思妥耶夫斯基[①]。写《权力意志》。众多分章草稿和相适的箴言的汇集。

> 现在我以最冷酷的理性批判，自我娱乐和休息。在这样的批判中人们不由自主地会吃惊(……)对至今哲学全部的"因果主义"的一次总攻。

尼扎地震：

> 那栋房子，我的两部著作在里面产生，受到震动，支持不住，不得不拆除。这对后代的好处是，他们可以少参观一个朝圣点。(3月4日)

5月：同罗德的冲突。

夏天在锡尔斯-玛丽亚。关于欧洲虚无主义的笔记。尼采写《论道德的系谱》(11月出版)。

冬天在尼扎。

---

① Fyodor Dostojewski，1812—1881，俄国作家。

11月26日:乔治·布兰代斯[1]的第一封信。
尼采病得很重。

我已经度过了43岁,但同儿时完全一样,依然如此形影相吊。(11月11日)

1888年

写《权力意志》。

关于"名声"的想法实际上可以排除。(2月26日)

同卡尔·施皮特勒[2]的通信。

我为我的德国之行这样计划,研究克尔恺郭尔[3]。(2月19日)

4月5日至6月5日:在都林。

这个城市以一个无法描述的方式让我感到可亲。(4月10日)

写《瓦格纳事件》。在此期间尼采继续写《权力意志》:

---

① Georg Brandes,1842—1927,丹麦作家,文艺评论家。
② Carl Spittler,1845—1924,瑞士作家。
③ Soren Kierkegaard,1813—1855,丹麦哲学家。

> 自从我日复一日地“重估价值”以来，我非常严肃地有理由认为，存在着某种导致兴高采烈的厄运和不可避免性。（5月17日）

在锡尔斯–玛丽亚的最后一个夏天。

> 我不由自主地对人人都沉默无语，因为我越来越没有兴趣，让别人看见我生活的困境。我身边确实变得非常空旷。（6月底）

勤奋地写作《权力意志》。

8月29日：尼采决定拆散《权力意志》的材料。从中产生了《偶像的黄昏》和《敌基督》。

9月9日：《偶像的黄昏》交付出版。

9月21日（至1889年1月9日）：最后一次在都林。《瓦格纳事件》9月底出版。瓦格纳协会被激怒。严厉的批评。

奥古斯特·斯特林堡[①]读了《瓦格纳事件》后热情地给尼采写信。

10月底：开始写《瞧，这个人》。

尼采想在重新估价那非常令人不安的非社会性的行动之前，把自己作为一个人物介绍给公众：

> 我根本不想作为预言家，怪物和道德罪犯出现在别人眼前。（10月30日）

① August Strindberg，1849—1912，瑞典作家。

马尔维达·封·迈森堡批评《瓦格纳事件》:“我也以为,人们不该这样对待自己那‘往日的爱’,即使它已经熄灭,不该像您对待瓦格纳那样对待它”。为此尼采同马尔维达决裂:

因为您是“理想主义者”(……)我的文章的每个句子包含着对理想主义的蔑视。(10月22日)

尼采有这样的感觉,在街上、在咖啡馆和剧院里,简言之,所到之处,都受到人们非常崇敬地对待。

老朋友欧文贝克,无论如何我也无法告诉你,我有什么倒霉事。工作以一个有力的速度不断继续,良好的心情同样。(11月13日)

给妹妹的一封信的草稿。他想最终同她决裂:

你对此一无所知,不知道同这样的人和命运有最亲近的亲属关系,而在这个命运中几千年的问题已经决定。(11月中)

同出版商洽谈,事关买回版权:

仅仅依靠我的《扎拉图斯特拉》,就可以成为百万富翁:这是当今决定性的著作。(11月22日)

《狄俄尼索斯-颂歌》的第一个目录。给国王威廉二世一封信的草稿:

> 在此我谨向德意志国王表示他能得到的最最崇高的敬意。在克服了我那针对德国式的一切的深切憎恶以后,这样的敬意意义更加重大:请允许我把我著作的第一份递到陛下手中。与此相关的是对某种可怕的事物之临近的预告。(12月初)

尼采修改《瞧,这个人》的手稿。他插入了对母亲和妹妹的谴责。关于大政治的幻想。对彼得·加斯特写道:

> 您已经知道了吗,为了我的国际运动,我需要全部犹太人的大资本?(12月9日)

尼采在这里再次读自己的书:

> 我把一切都做得非常出色,但对此从来毫无概念,——正相反。(12月9日)

12月10日:尼采称自己为萨蒂尔和小丑。

尼采听小歌剧和广场音乐。阳光灿烂的晴空。微风拂煦。他从未感到如此地健康:

> 我有时不明白,我为什么要费力加快随着《瞧,这个人》开始的、我那生命的悲剧性灾难的速度。(12月16日)

女房东瞧见尼采光着身子跳舞。

1889 年

1 月初：尼采拥抱马车的马，为了保护它不受车夫的鞭打。给雅各布·布克哈特写信：

> 最后我更宁愿是一名巴塞尔的教授而不是上帝；不过我没有胆量，把我私下的个人主义推到这样的极至，为了他的缘故而疏忽世界的创造。您瞧，人们得付出牺牲，不管人们怎样和在哪里生活。（1 月 6 日）

布克哈特在巴塞尔收到这封信后，去了欧文贝克那里，请他细心照料朋友。欧文贝克立刻去都林，报告说："我看到尼采蹲在沙发的一个角落读书（……）这个语言表达方面的不可比拟的大师，甚至只能以最低俗的方式或者滑稽的舞蹈和蹦跳，来表达他那兴高采烈的着迷。"欧文贝克把尼采带到巴塞尔，送进精神病医院。母亲到达，把他带回耶拿，送入那里的精神病患者康复护理院。尼采在那里呆了一年。

1890 年

5 月：母亲把他带回瑙姆堡自己照顾。

1897 年

母亲死后，尼采被妹妹送进魏玛的西尔伯利克别墅。

奥古斯特·霍纳菲尔在最后的几个月里探访了尼采，对此

他报告说:“当然我们不认识健康时的他,只是在他麻木的最后阶段见到了作为病人的他。尽管如此,我们在他身边逗留的那几分钟时间,属于我们生命中最宝贵的回忆(……)尽管眼睛已黯然无光,脸面松弛,尽管这可怜人蜷曲着四肢躺在那里,犹如一个小孩那样茫然无助,他的个性里还是散发出一种魔力,他的形像中还是呈现出一种威严。这是我以后从未在任何一个人那里感受到的”。

1900 年

8 月 25 日:尼采去世。

缩写

AC *Der Antichrist*
《敌基督》

BA *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*
《论我们教育制度的未来》

CV *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*
《五本未写之书的前言》

DD *Dionysos-Dithyramben*
《狄俄尼索斯-颂歌》

DS *David Strauss (Unzeitgemäße Betrachtungen I)*
《达维德·施特劳斯》(不合时宜的沉思 I)

DW *Die dionysische Weltanschauung*
《狄俄尼索斯的世界观》

EH *Ecce homo*
《瞧,这个人》

FW *Die fröhliche Wissenschaft*
《快乐的科学》

FWS *Die fröhliche Wissenschaft. »Scherz, List und Rache«*
《快乐的科学(玩笑,阴谋和复仇)》

FWP *Die fröhliche Wissenschaft. Lieder des Prinzen Vogelfrei*
《快乐的科学——福格尔伏莱(自由鸟)王子之歌》

GD *Götzen-Dämmerung*
《偶像的黄昏》

GG *Die Geburt des tragischen Gedankens*
《悲剧思想的诞生》

GM *Zur Genealogie der Moral*
《论道德的谱系》

GMD *Das griechische Musikdrama*
《希腊的音乐剧》

GT *Die Geburt der Tragödie*
《悲剧的诞生》

HL *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*
(*Unzeitgemäße Betrachtungen II*)
《历史对于人生的利弊》(不合时宜的沉思 II)

IM *Idyllen aus Messina*
《墨西拿的牧歌》

JGB *jenseits von Gut und Böse*
《善恶的彼岸》

M *Morgenröte*
《朝霞》

MA *Menschliches, Allzumenschliches (I－II)*
《人性的,太人性的》(I－II)

MD *Mahnruf an die Deutschen*
《对德国人民的呼吁书》

NJ *Ein Neujahrswort*
《新年祝词》

NW *Nietzsche contra Wagner*
《尼采反瓦格纳》

PHG *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*
《希腊悲剧时代的哲学》

SE *Schopenhauer als Erzieher* (*Unzeitgemäße Betrachtungen* Ⅲ)
《作为教育家的叔本华》(不合时宜的沉思Ⅲ)

SGT *Sokrates und die griechische Tragödie*
《苏格拉底和希腊悲剧》

ST *Sokrates und die Tragödie*
《苏格拉底和悲剧》

VM *Vermischte Meinungen und Sprüche*
《杂见和箴言》

WA *Der Fall Wagner*
《瓦格纳事件》

WB *Richard Wagner in Bayreuth* (*Unzeitgemäße Betrachtungen* Ⅳ)
《里查德·瓦格纳在拜罗伊特》(不合时宜的沉思Ⅳ)

WL *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*
《真理和谎言之非道德论》

WM *Der Wille zur Macht*
《权力意志》

WS *Der Wanderer und sein Schatten*
《漫游者及其影子》

ZA *Also sprach Zarathustra* (Ⅰ－Ⅳ)
《扎拉图斯特拉如是说》

参考文献

原始资料

Friedrich Nietzsche：*Sämtliche Werke*. Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980 (dtv-Ausgabe)；zitiert mit (Band)，(Seite)

Friedrich Nietzsche-Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. München 1986 (dtv-Ausgabe)；zitiert mit B (Band)，(Seite)

Friedrich Nietzsche：*Jugendschriften in fünf Bänden*. Herausgegeben von Hans Joachim Mette. München 1994 (dtv-Ausgabe)；zitiert mit J (Band)，(Seite)

Nietzsche und Wagner. *Stationen einer Begegnung*. Herausgegeben von Dieter Borchmeyer und Jörg Salaquarda. Zwei Bände. Frankfurt/Main 1994；zitiert mit N/W(Band)，(Seite)

Friedrich Nietzsche / Franz und Ida Overbeck: Briefwechsel. Herausgegeben von Katrin Meyer und Barbara von Reibnitz. Stuttgart — Weimar 2000

参考资料

Günter Abel: *Nietzsche*. Berlin — New York 1998

Theodor W Adorno/Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/Main 1969

Steven E. Aschheim: *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*. Stuttgart — Weimar 1996

Alfred Baeumler: *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Leipzig 1931

Georges Bataille: *Wiedergutmachung an Nietzsche*. München 1999

Raymond J. Benders/Stephan Oettermann: *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*. München 2000

Gottfried Benn: *Gesammelte Werke in vier Bänden*. herausgegeben von Dieter Wellershoff. Wiesbaden — München 1978

Ernst Benz: Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte. In: Ernst Benz (Hg.): *Der Übermensch. Eine Diskussion*. Zürich — Stuttgart 1961

Carl Albrecht Bernoulli: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*. Jena 1908

Ernst Bertram: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlin 1922.

Hubert Cancik: *Nietzsches Antike. Vorlesung*. Stuttgart — Weimar 1995

Thomas Carlyle: *Helden und Heldenverehrung*. Berlin o. j.

Giorgio Colli: *Nach Nietzsche*. Frankfurt/Main 1980

Arthur C. Danto: *Nietzsche als Philosoph*. München 1998

Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*. Frankfurt/Main 1985

Ralph Waldo Emerson: *Repräsentanten der Menschheit*. Zürich 1987

Günter Figal: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart 1999

Eugen Fink: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart 1960

Margot Fleischer: *〉Der Sinn der Erde〈 und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt 1993

Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Michel Foucault: *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt/Main — Berlin — Wien 1978

Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/Main 1974

Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*. Erster Band. Frankfurt/Main 1983

Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt/Main 1973

Manfred Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen Über die Neue Mythologie*. Frankfurt/Main 1982

Manfred Frank: *Gott im Exil. Vorlesungen Über die Neue Mythologie*. Frankfurt/Main 1988

Ivo Frenzel: *Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg 1966

Gernot U. Gabel/Carl Helmuth Jagenberg (Hg.): *Der entmündigte Philosoph. Briefe von Franziska Nietzsche an Adalbert Oehler aus den Jahren 1889 - 1897*. Hürth 1994

Hans Jochen Gamm: *Standhalten im Dasein. Nietzsches Botschaft für die Gegenwart*. München — Leipzig 1993

Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche*. München 1995

Volker Gerhardt: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart 1988

Volker Gerhardt: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin — New York 1996

Sander L. Gilman: *Begegnungen mit Nietzsche*. Bonn 1985

Hermann Glaser: *Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert. Seelenbilder einer Epoche*. Frankfurt/Main 1979

Klaus Goch: *Franziska Nietzsche. Eine Biographie*. Frankfurt/Main 1994

Günter Gödde: *Traditionslinien des 》Unbewußten《. Schopenhauer — Nietzsche — Freud*. Tübingen 1999

Martin Gregor-Dellin: *Richard Wagner. Sein Leben. Sein Werk. Sein Jahrhundert*. München 1980

Arsenij Gulyga: *Immanuel Kant*. Frankfurt/Main 1985

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1992 (Felix-Meiner-Ausgabe)

Eckhard Heftrich: *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*. Frankfurt/Main 1962

Martin Heidegger: *Nietzsche*. Zwei Bände. Pfullingen 1961

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963

Heinrich Heine: *Sämtliche Schriften*. Herausgegeben von Klaus Briegleb. 6 in 7 Bänden. München 1968 – 76

Edmund Heller: *Nietzsches Scheitern am Werk*. Freiburg München 1989

Hermann Hesse: Zarathustras Wiederkehr. In: Hermann Hesse: *Politik des Gewissens. Die politischen Schriften*. Erster Band. Frankfurt/Main 1981

Bruno Hillebrand: *Nietzsche und die deutsche Literatur*. Zwei Bände. Tübingen 1978

Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe in zwei Bänden*. München 1970

David Marc Hoffmann: *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*. Berlin — New York 1991

Hugo von Hofmannsthal: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Gedichte. Dramen I* 1891 – 1898. Frankfurt/Main 1979

William James: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmetho-*

den. Hamburg 1994

Curt Paul Janz: *Friedrich Nietzsche*. *Biographie*. drei Bände. München 1978-79

Karl Jaspers. — *Nietzsche*. *Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin — New York 1981

Friedrich Georg Jünger: *Nietzsche*. Frankfurt/Main 2000

Immanuel Kant: *Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main 1964

Walter Kaufmann: *Nietzsche*. *Philosoph — Psychologe — Antichrist*. Darmstadt 1988

Friedrich Kaulbach: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln — Wien 1980

Pierre Klossowski: *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*. München 1988

Joachim Köhler: *Friedrich Nietzsche und Cosima Wagner*. Berlin 1996

Joachim Köhter: *Zarathustras Geheimnis*. *Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*. Nördlingen 1989

Elisabeth Kuhn: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin — New York 1992

Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus*. Zwei Bände. Frankfurt/Main 1974

Bernd A. Laska: Dissident geblieben. Wie Marx und Nietzsche ihren Kollegen Max Stirner verdrängten und warum er sie geistig Überlebt hat. In: *DIE ZEIT* Nr. 5, 27. Januar 2000 Joachim Latacz: Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches 》Geburt der Tragödie《 und die gräzistische Tragödienforschung. In: David Marc Hoffmann (Hg.): *Nietzsche und die Schweiz*. Zürich 1994

Theodor Lessing: *Nietzsche*. München 1985

Karl Löwith: *Nietzsche*. Stuttgart 1987 (Sämtliche Schriften Band 6)

Ludger Lütkehaus：*Nichts*. Zürich 1999

Thomas Mann：Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung. In：Thomas Mann：*Schriften und Reden zur Literatur*，*Kunst und Philosophie*. Dritter Band.

Frankfurt/Main 1968 Urs Marti：》*Der Große Pöbel — und Sklavenaufstand*《. *Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*. Stuttgart — Weimar 1993

Theo Meyer：*Nietzsche und die Kunst*. München 1992

Malwida von Meysenbug：*Memoiren einer Idealistin*. Berlin Leipzig 1903

Wolfgang Müller-Lauter：*Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin New York 1971

Ulrich Müller/Peter Wapnewski（Hg.）：*Richard Wagner-Handbuch*. Stuttgart 1986

Alexander Nehamas：*Nietzsche. Leben als Literatur*. Göttingen 1991

Christian Niemeyer：*Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk*. Darmstadt 1988

Walter Nigg：*Friedrich Nietzsche*. Zürich 1994

Ernst Nolte：*Nietzsche und der Nietzscheanismus*. Berlin 1990

Dolf Oehler：*Pariser Bilder*. Frankfurt/Main 1979

Mazzino Montinati：*Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin — New York 1991

Okochi Ryogi：*Wie man wird*，*was man ist. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht*. Darmstadt 1995

Osho：*Zarathustra. Ein Gott der tanzen kann*. Wien 1994

Hennig Ottmann：*Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin — New York 1987

Blaise Pascal：*Über die Religion und Über einige andere Gegenstände*（*Pensees*）. Berlin 1937

Giorgio Penzo：*Der Mythos vom Übermenschen. Nietzsche und der Na-*

tionalsozialismus. Berlin 1992

Heinz Frederick Peters: *Lou Andreas Salomé. Femme fatale und Dichtermuse*. München 1995

Heinz Frederick Peters: *Zarathustras Schwester. Fritz und Lieschen Nietzsche — ein deutsches Trauerspiel*. München 1983

Georg Picht: *Nietzsche*. Stuttgart 1988

Annemarie Pieper: 》*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*《. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem* 》*Zarathustra*《. Stuttgart 1990

Platon: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Griechisch und Deutsch. Frankfurt/Main1991

Johann Prossliner: *Licht wird alles, was ich fasse. Lexikon der Nietzsche-Zitate*. München 1999

Wolfert von Rahden: *Eduard von Hartmann und, Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche*. In: Nietzsche-Studien. Internationales *Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 13. Berlin — New York 1984,

Norbert Reichel: *Der Traum vom höheren Leben. Nietzsches Übermensch und die Conditio humana europäischer Intellektueller von 1890 bis 1945*. Darmstadt 1994

Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen 1922

Manfred Riedel: *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*. Leipzig 1997

Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/Main 1989

Werner Ross: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*. München 1984

Rüdiger Safranski: *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch. Über das Denkbare und Lebbare*. München 1990

Lou Andreas-Salomé: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Frankfurt/Main 1994

Jörg Salaquarda (Hg.): *Nietzsche*. Darmstadt 1996

Max Scheler: *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig 1915

Max Scheler: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Bern — München 1972

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Ausgewählte Schriften in sechs Bänden. Frankfurt/Main 1985

Heinrich Schipperges: *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart 1975

Friedrich Schlegel: *Schriften zur Literatur*. München 1972

Hermann Josef Schmidt: *Nietzsche Absconditus oder Spurenlese bei Nietzsche*. Teil Ⅰ – Ⅲ. Berlin — Aschaffenburg 1991

Guido Schneeberger: *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern 1962

Arthur Schopenhauer: *Werke in fünf Bänden*. Herausgegeben von Ludger Lütkehaus. Zürich 1988

Günter Schulte: *Ecce Nietzsche. Eine Werkinterpretation*. Frankfurt — New York 1995

Georg Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*. Hamburg 1990

Peter Sloterdijk: *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt/Main 1986

Rudolf Steiner: *Friedrich Nietzsche ein Kämpfer gegen seine Zeit*. Dornach 1983

Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart 1985

David Friedrich Strauss: *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*. Stuttgart 1938

Bernhard H. F. Taureck: *Nietzsches Alternative zum Nihilismus*. Ham-

burg 1991

Bernhard H. F. Taureck：*Nietzsche und der Faschismus*. Hamburg 1989

Ernst Troeltsch：*Deutscher Geist und Westeuropa*. Tübingen 1925

Christoph Türcke：*Der tolle Mensche. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Frankfurt/Main 1989

Gianni Vattimo：*Friedrich Nietzsche*. Stuttgart — Weimar 1992

Anacleto Verrecchia：*Zarathustras Ende. Die Katastrophe Nietzsches in Turin*. Wien — Köln — Graz 1986

Karl-Heinz Volkmann-Schluck：*Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*. Würzburg 1991

Cosima Wagner：*Die Tagebücher*. Zwei Bände. München — Zürich 1976

Richard Wagner：*Mein Denken*. München — Zürich 1982

Richard Wagner：*Der Ring des Nibelungen*. Vollständiger Text. München-Zürich 1991

Hans M. Wolff：*Friedrich Nietzsche*. Der Weg zum Nichts. Bern 1956

译后记

大概是2003年下半年的某日，刘小枫先生来电，谈翻译尼采著作全集的事，并说拟在这部中文尼采全集中，收一册尼采传。他那时看中的，就是眼前这本萨·弗兰斯基著《尼采思想传记》。记得当时我据实相告，某出版社已购此书中译版权，并约我翻译。

尽管要稿时间紧迫，译稿还是按时交出。可全书的出版却一再拖延。个中变故，足以让人扼腕叹息。如今，译稿从昆明重返上海，还是进入这部《尼采著作全集》。冥冥之中，真的似有天意。谨此说明译本来历，也对促成此译重生的刘小枫先生和倪为国先生，表示谢意。

卫茂平

2006年5月10日于上海

图书在版编目（CIP）数据

尼采思想传记 / （德）吕迪格尔• 萨弗兰斯基著，卫茂平译.
—上海：华东师范大学出版社, 2007.1
（经典与解释　尼采注疏集）
ISBN 978-7-5617-4909-8
I. 尼… II. ①萨…②卫… III. 尼采，F.W.(1844~1900)–哲学思想–研究 IV. B516.47
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 104150 号



上海六点文化传播有限公司

企划人　倪为国

丛书主编 / 刘小枫
特约编辑 / 姜　乙
封面设计 / 闫志杰 刘佳景
美术编辑 / 吴正亚

Nietzsche. Biographie seines Denkens
by Rüdiger Safranski

经典与解释　尼采注疏集

尼采思想传记

（德）吕迪格尔 • 萨弗兰斯基　著
卫茂平　译

统　　筹　储德天
责任编辑　周一民
责任制作　李　瑾
出版发行　华东师范大学出版社
社　　址　上海市中山北路 3663 号　邮编　200062
电　　话　021–62450163 转各部　行政传真：021–62572105
网　　址　www.ecnupress.com.cn　www.hdsdbook.com.cn
市 场 部　传真 021–62869887　021–62602316
邮购零售　电话 021–62869887　021–54340188

印 刷 者　商务印书馆上海印刷股份有限公司
开　　本　890 x 1240　1/32
插　　页　2
印　　张　15
字　　数　270 千字
版　　次　2007 年 1 月第 1 版
印　　次　2007 年 1 月第 1 次
书　　号　ISBN 978-7-5617-4909-8/B·273
定　　价　34.80 元
出 版 人　朱杰人

（如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社市场部或者联系电话 021–62865537）